

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

VOLONTÉS DE RESPECT ET RESPECT ACCORDÉ DANS LA RÉFORME
FRANÇAISE PRÉ CALVINISTE : L'ARTICULATION DES ARGUMENTS DE
TOLÉRANCE DANS LE *SUMMAIRE* DE GUILLAUME FAREL (1534)

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

BENOÎT RIOUX-COILLARD

FÉVRIER 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite ici adresser mes remerciements aux personnes suivantes qui m'ont apporté leur aide au cours de mon travail. En tout premier lieu, je dois remercier Mme Lyse Roy, professeure au département d'histoire de l'UQAM qui a dirigé mon mémoire, m'a soutenu par ses constants encouragements, a su me redonner confiance lorsque je croyais devoir abandonner, et enfin, m'a apporté une aide pédagogique remarquable et constante ainsi qu'une aide financière occasionnelle. Ce sont autant de raisons qui demandent que Lyse soit la première personne à recevoir mes remerciements les plus sincères.

Je veux également remercier chaleureusement mon co-directeur, Mr William Kemp, pour ses judicieux conseils, pour toute la documentation qu'il m'a aidé à obtenir, et que je n'aurais récolté que beaucoup plus lentement, ou même pas du tout sans son aide. Également, je veux remercier Mr Kemp de m'avoir aidé à choisir le sujet de ce mémoire, lequel, s'il ne fut pas toujours très aisé à aborder, eut certainement le mérite d'être extrêmement motivant et très riche intellectuellement.

Par ailleurs, Mme Pauline Léveillé, en sa qualité d'assistante à la gestion des programmes d'études avancées au département d'histoire, mérite également ma plus entière gratitude pour m'avoir aidé à utiliser les recours administratifs de l'UQAM au mieux des besoins de mon parcours quelque peu cahoteux, ainsi que pour tous les autres conseils méthodologiques dont elle me fit part.

Pour leur soutien moral constant, je dois également vivement remercier ma famille, soit ma mère Françoise Rioux, mon père Florent Couillard ainsi que mon frère Pascal Rioux-Couillard qui m'aida également par ses talents –et son escompte!- de libraire auxquels j'eus recours plus d'une fois.

Au même titre, je remercie de tout coeur mon amie, Nathalie Regel pour sa compréhension, sa patience et son soutien ainsi que sa famille : Rita Olivier, Helmut Regel, et Stéphanie Regel que je remercie également pour la précieuse aide informatique qu'elle m'apporta.

Également, les personnes suivantes pour leur amitié quotidienne et leurs encouragements à mon travail reçoivent aussi mes remerciements : Yannick Barré, Jean-François Beaudet, Éric Béliveau, Nadia Bellezza, Jonathan Bérubé, Bruno Boucher, Myriam Castonguay, Lorena D'Andrea, Daniel Gauthier, Karine Gélinas, David Imbeault, Christian Jarry, Véronique Lambert, Bernard Leroux, Florence Migneault, Emilie Payette, Geneviève Poirier, Sophie Riopel, Carl Rocray, Geneviève Roy et Kathleen Shannon.

Par ailleurs, je remercie Claude Richardet de MEMO (<http://www.memo.fr/>) ainsi que Thierry Dubois-Cosandier de BPUN (<http://bpun.unine.ch/>) pour m'avoir accordé leurs aimables autorisations d'utiliser dans le contenu de ce mémoire des images provenant des sites Internet dont ils ont respectivement la maintenance.

Enfin, je souhaite remercier les professeurs Torrance Kirby de l'Université McGill et Louis Rousseau de l'UQAM pour leur participation au sous-comité d'admission et d'évaluation de mon mémoire. Les excellents commentaires, les pertinentes corrections et les judicieux conseils transmis dans leurs rapports d'évaluation respectifs furent des plus appréciés au cours de la tâche de révision et de correction de mon travail, et le sont possiblement encore davantage dans la perspective de l'ouverture de nouvelles pistes de recherche qui pourraient faire suite à celui-ci.

AVANT-PROPOS

«Qui n'étudie à bon escient
Lui tintent ses grelots : bientôt
À long des fous sera mené»
Sebastian Brant, *Narrenschiff*¹

«Mais ceulx qui, pour l'amour de Jesus,
s'emploiront pour tous,
iront de vertu en vertu,
luisantz comme estoilles.»
Guillaume Farel, *Summaire*²

Lorsque j'ai entrepris ce projet de recherche, il y a près de sept ans, plusieurs des événements qui allaient ultérieurement justifier sa pertinence et sa nécessité étaient encore dans l'avenir. Ayant connu trop de débats chargés de plus d'émotivité que d'objectivité et d'esprit scientifique portant sur l'histoire du XX^e siècle au cours de mon baccalauréat, j'avais résolu de me diriger vers l'histoire du XVI^e siècle car cette période plus reculée me semblait davantage susceptible d'être abordée dans une perspective plus détachée. Quand William Kemp me proposa, en septembre 2000, de travailler sur les arguments de tolérance contenus dans le *Summaire* de Guillaume Farel, ni moi ni lui ne soupçonnions que ce sujet allait vivement redevenir d'actualité à partir des événements qui frappèrent l'Occident environ un an plus tard, et qui vont rester connus sous le nom d'«attentats du 11 septembre». Ces événements, ainsi que leurs répercussions politiques, militaires, sociales et culturelles, furent et sont encore déplorables en eux-mêmes, mais donnèrent lieu à toute une myriade de réactions et de réflexions, certaines admirables telles les manifestations de solidarité et l'implication contre la guerre, d'autres regrettables et inquiétantes. Au nombre de celles-ci, on compte sans nul doute, tant sur la scène québécoise que nord-américaine, occidentale et

¹ Sebastian BRANT, *La nef des fous* (titre original : *Das Narrenschiff*), traduit par Nicole TAUBES, Paris, José Corti, 1997, p. 107.

² Guillaume FAREL, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, Lyon, Pierre de Vingle, 1534, {C6R}[XVI]

mondiale, une réapparition certaine de l'intolérance -et particulièrement de l'intolérance religieuse- qui avait été jusqu'ici plus ou moins bien dissimulée en Occident sous un mince vernis de civilisation. Ce phénomène, bien qu'il soit de plus en plus présent, n'est cependant nullement avoué dans la sphère populaire, puisqu'il correspond à un positionnement à l'encontre des valeurs occidentales «officielles» desquelles tout le monde se réclame «officiellement». Au terme de cette étude, il semble toutefois apparaître que c'est à cause de ces valeurs «officielles», d'une mauvaise interprétation de ce qu'elles tentent de représenter, ainsi que de leur vacuité philosophique générale que l'époque que nous vivons semble nous entraîner vers un lieu que nous espérons ne plus jamais visiter.

La notion de tolérance, telle que nous l'avons examinée dans ce mémoire, n'excluait aucunement les concepts d'Examen et de Correction : en un mot, elle ne signifiait pas le renoncement à la capacité de *juger* des bases morales d'un acte ou d'une position donnée. Que ce jugement se base sur une quelconque autorité, telle celle des Écritures, ou sur la simple conscience de celui qui l'exerce a bien entendu une importance historique, mais affecte peu le fond de la question de la préservation du sens original de la notion de *tolérance*. Ce qu'il est important de constater, c'est que ce concept de *tolérance* s'associait initialement à l'obligation d'un positionnement moral à *partir duquel la tolérance pouvait s'exercer*, et non pas, comme on le perçoit aujourd'hui, à un refus de positionnement moral.

Le XX^e siècle, terrorisé par les horreurs innombrables des deux Guerres mondiales, des totalitarismes, de l'apogée du racisme et de la haine, des cruautés sans nom, en est ainsi venu à assimiler *tolérance* et *insouciance générale*, soit acceptation aveugle de tout, «interdiction d'interdire». En conséquence, nous avons sombré dans le relativisme moral le plus complet, nous avons perdu –ou sommes en train de perdre- toute notion de connaissance du bien et du mal, et nous avons noyé le poisson tant et si bien que le concept de tolérance est désormais un concept creux. Tolérer signifiait supporter quelque chose contre son gré, renoncer temporairement –afin de favoriser la concorde- à prendre action contre quelque chose que l'on trouve incorrect. Or désormais, être tolérant signifie accepter unilatéralement et totalement l'entière de ce qui nous est proposé. Il est désormais mal vu de croire en

l'existence du bien et du mal, en l'existence de la vérité –qui sont pourtant les valeurs au nom desquelles nous avons combattu les totalitarismes- : le credo à la mode est qu'il n'y a pas de vérité, et que toutes les opinions et toutes les pratiques se valent. Le problème est le suivant : on peut certainement éliminer les concepts de bien et de mal, mais on ne peut pas éliminer leur essence dans le cœur humain. Pas davantage que l'on ne peut éliminer le désir, la volonté individuelle. On a beau dire : «ce que mon voisin veut est aussi valable que ce que je veux», mais chacun va toujours tendre à favoriser sa propre volonté, spécialement si la moralité n'existe plus, et si chacun est justifié de faire ce qui lui plait. Ainsi, les excès d'une hypertrophie du concept de tolérance apparaissent clairement dangereux. Mais il y a plus : outre le fait que la civilisation occidentale sombre de plus en plus dans un marasme d'amoralité, de violence, d'égoïsme et d'insouciance généralisée, pour cause d'une mauvaise conception de l'idée de tolérance, il n'en reste pas moins que c'est ce nom «tolérance» qui est associé à cette dégénérescence. Confirmant le proverbe qui veut que «le mieux soit l'ennemi du bien», il est à craindre que l'idée de tolérance n'en soit considérablement entachée, et que les retours de balanciers –dont est constamment et inévitablement faite l'histoire- nous réservent des réveils pénibles pour demain.

Une excellente démonstration de cette dangereuse polarisation entre l'hypertrophie ambiante de l'idée de tolérance et les manifestations d'intolérance qui y répondent se trouve dans la confrontation de deux événements récents –et post-11-septembre- survenus aux Pays-Bas, société reconnue pour pratiquer une forme des plus ouvertes de tolérance. Le 2 novembre 2004 un intégriste musulman du nom de Mohammed Bouyeri assassina à Amsterdam le cinéaste Theo van Gogh, descendant du frère du peintre Vincent van Gogh, et auteur de films critiquant l'Islam. Cet attentat provoqua d'immenses manifestations de sympathies envers sa victime, associée à l'étiquette de martyr de l'intolérance, bien que van Gogh lui-même –quoique reconnu comme un cinéaste de talent- ait été un intolérant notoire, attaquant avec un certain manque de respect le Judaïsme et surtout l'Islam, et s'associant à des politiciens de droite tels que Pim Fortuyn et Ayaan Hirsi Ali. Cet événement illustre bien que dans un contexte de désaveu d'une notion déplacée de tolérance, une intolérance en entraîne rapidement une autre. Près de deux ans plus tard, en juin 2006, une autre controverse secoua les Pays-Bas alors qu'un parti politique prônant ouvertement la légalisation de la

pédophilie, le PNVD ou Partij voor Naastenteliefde, Vrijheid & Diversiteit (soit amour du prochain –ou charité selon certaines traductions-, liberté et diversité) fit son apparition. Malgré son éthique manifestement mauvaise et amoral, l'immense polémique que son apparition déclencha et un soutien populaire énorme pour son interdiction, ce parti fut autorisé par le tribunal de La Haye, au nom de la démocratie et de la liberté d'expression.

Ces deux événements correspondent à des situations extrêmes, mais ils démontrent assez clairement à quel point le concept de tolérance est déphasé et corrompu dans notre société occidentale du début du XXI^e siècle, par le fait qu'on l'a pris pour acquis, qu'on ne lui a pas accordé, et qu'on ne lui accorde toujours pas assez de réflexion. Ainsi, on assiste à des manifestations de «tolérance» extrêmes, par lesquelles on renonce à tout *examen*, et l'on accepte en bloc les inclinations de chacun sans en questionner la moralité ou la perversité. Et d'autre part, des personnages tels que van Gogh, dégoûtés de la permissivité de cette soi-disant «tolérance», recourent résolument à l'intolérance pour défendre leurs propres valeurs et inclinations, jusqu'à ce que cette intolérance se retourne contre eux dans un cycle qui n'en finit plus.

Plus près de nous au Québec, le débat concernant les «accommodements raisonnables», bien que relativement artificiel et alimenté par des médias avides de tirages et de cotes d'écoute, a également illustré cette polarisation entre la pseudo tolérance telle que nous la percevons, et l'intolérance qui commence à ressurgir, donnant naissance à toutes sortes de manifestations racistes et haineuses, bruyamment applaudies par une large partie de la population. Nous connaissons tous le parcours qu'a suivi cette saga, partie de quelques cas isolés, ayant rapidement été récupérée par les médias ainsi que par certains politiciens irresponsables souhaitant raviver leur popularité serait-ce au coût d'un léger brassage de haine dans l'opinion publique, et ayant fini par devenir une source d'opposition entre Montréal et les régions, puis entre les intellectuels et le reste de la population. Le dernier coup de théâtre en date est en effet l'indignation générale contre le fait que tous les experts rassemblés par la commission Bouchard-Taylor chargée d'examiner les «accommodements raisonnables» sont d'une part des Montréalais, et d'autre part des universitaires. La

déclaration de Bouchard selon laquelle «les intellectuels québécois n'ont pas réussi à convaincre la population du bien-fondé du multiculturalisme» a déclenché un tollé général. De façon très populiste et démagogique, on s'est écrié que les intellectuels n'avaient pas à orienter l'opinion publique, mais bien à l'écouter, et à en tirer les orientations demandées par le gouvernement. Ainsi, au mépris de la ville par les régions, s'ajoute maintenant le mépris envers les universitaires, leur fonction sociale et leurs qualifications. Ceci correspond à un phénomène que nous avons souvent eu l'occasion de constater et qui touche presque exclusivement les sciences humaines : celles-ci sont si peu valorisées que tout le monde croit pouvoir s'improviser historien, politologue ou sociologue sans problèmes. De cette manière, ces disciplines sont tellement dénigrées qu'on oublie qu'elles sont des sciences, au même titre que les sciences naturelles, demandant une certaine rigueur et l'application d'une certaine méthode. Lors de la publication du *Livre Noir du Canada anglais* de Normand Lester –un ouvrage à la méthode historique plus que boiteuse- je me souviens que la présidente de la Fédération des Journalistes du Québec avait volé au secours de son collègue victime de certaines critiques avec un commentaire ressemblant à «l'histoire appartient au domaine public et il est libre à chacun de la pratiquer». Je me souviens également d'avoir été choqué qu'aucun groupe d'historiens ne prenne la parole pour répondre à cette énormité.

Nous pouvons assez bien vivre avec le dénigrement de nos professions : après tout, nous avons relativement choisi et accepté, en devenant historiens ou sociologues, de passer nos vies à prêcher dans le désert. Cependant, un dénigrement général des intellectuels et des universitaires comme celui qui commence à se dessiner est davantage inquiétant, surtout pour nous qui connaissons bien l'histoire. La situation actuelle commence en effet à présenter des légères mais persistantes similitudes avec plusieurs autres situations fort déplaisantes du XX^e siècle. Sans être alarmistes, il faut considérer que nous baignons, tout comme les personnages du *Breakfast du champion* de Kurt Vonnegut J^r, dans les «conditions préliminaires à un cataclysme³». Comme l'écrit Vonnegut, «À l'intérieur de nos âmes, des forces effrayantes étaient en travail, mais elles ne parvenaient pas à déployer leur puissance du fait que les

³ Kurt VONNEGUT J^r, *Le breakfast du champion*, s.l., Seuil, 1974 (pour la traduction française), p. 257.

poussées s'équilibraient l'une l'autre parfaitement.⁴» Que se passera-t-il si un attentat terroriste survient au milieu de ce climat d'intolérance religieuse, de racisme latent et d'anti-intellectualisme, ce qui est une possibilité de plus en plus réaliste maintenant que nous participons à la «croisade pour la démocratie» des Américains?

C'est ce contexte de «conditions préliminaires à un cataclysme» et l'inquiétude qu'il suscite, qui justifie plus que jamais l'implication des intellectuels dans les débats entourant la tolérance, et l'apport qu'ils peuvent produire en rappelant l'importance de la *réflexion raisonnée* sur cette notion extrêmement chargée d'émotivité. L'opinion publique doit être prise en compte, mais il faut avoir le courage philosophique de nier son infaillibilité, et sans renoncer à la démocratie, de cesser de dénigrer le conseil des intellectuels en matière de *d'examen* et de *correction* applicables à cette opinion publique ayant erré à plusieurs reprises au cours du XX^e siècle. La démocratie a élu des monstres qui se sont empressés d'essayer de la tuer : ne l'oublions jamais. Les intellectuels -et certains artistes- constituent bien souvent le dernier rempart de la raison contre la fièvre générale. Nier la prééminence de leur participation à une réflexion philosophique comme celle portant sur la tolérance est à la fois illogique et suicidaire.

Quant à notre rôle, il consiste justement en la revalorisation de la notion de positionnement moral comme indissociable du concept de tolérance. L'ennemi à abattre est toujours le même : c'est le relativisme, celui-là même qui nie l'existence du bien et du mal, qui place la force comme détentrice du droit, et qui est à l'origine des totalitarismes qui ont ravagé le siècle duquel nous sortons. En plus d'être dangereux, le relativisme est intrinsèquement fallacieux et trompeur : il n'y a pas de «vrais» relativistes, puisque même les relativistes les plus endurcis croient en quelque chose. Ainsi, le relativisme se définit comme l'exercice de la volonté sans la contrainte morale. Il est du même coup l'opposé direct des concepts d'*Examen* et de *Liberté chrétienne*, qui, même si on ne les considère plus dans une perspective religieuse, sont encore moralement applicables de nos jours. L'*Examen* ne se définirait plus comme la confrontation de tout acte ou situation avec une règle, telle celle des

⁴ *Ibid.*

Écritures, mais plutôt avec les valeurs morales qui nous sont dictées par notre conscience. La *Liberté chrétienne*, que l'on croie ou non à Dieu, reste une construction philosophique valable pour définir la charité fraternelle, c'est-à-dire la liberté de poser des actes moraux de façon désintéressée, sans contrainte morale, ou volonté d'auto gratification morale.

C'est dans cette charité, morale mais désintéressée, engagée mais raisonnée, que doit aujourd'hui s'exprimer la tolérance. Il faut résister à la tentation de la voie facile qui consisterait à choisir simplement entre tout accepter ou ne rien accepter. Il faut avoir le courage philosophique de choisir la voie médiane et d'examiner, de juger, d'«éprouver tout», non pas avec arrogance et en croyant tenir la vérité, mais en ne croyant pas moins en son existence, et en s'efforçant de la chercher sans relâche, comme l'exprime bien l'expression de Popper «serrer la vérité de près». Ensuite, tout au long du chemin de cette recherche de la vérité, il faut également avoir le courage philosophique de distinguer les concepts d'*accepter* et de *tolérer*, et ainsi établir la distinction entre ce que l'on choisit de ne pas accepter ni tolérer, et ce que l'on choisit de ne pas accepter mais de tolérer. La véritable tolérance consiste en une certaine retenue volontaire à l'encontre de ce que l'on désapprouve, en une certaine contrition du cœur, en une certaine violence faite à soi-même par esprit de charité fraternelle. C'est bien là ce qui la rend infiniment plus noble et plus authentique que l'acceptation passive de tout sans jugement que nous associons aujourd'hui à son nom. Il faut nous armer de patience, et ne pas exiger une satisfaction immédiate au point de l'obtenir par une acceptation manquant de sincérité. Mieux vaut tolérer avec sincérité que de faire semblant d'accepter jusqu'au jour où on n'en est plus capable. Mieux vaut toujours agir selon sa conscience.

Dans cette recherche de la vérité, tout travail intellectuel explorant les ramifications de la notion de tolérance est susceptible d'apporter sa contribution à la réflexion. C'est donc ce que j'ai tenté de faire dans ce mémoire, en présentant la pensée d'un personnage aussi méconnu qu'important pour les débuts de la Réforme francophone au XVI^e siècle. Guillaume Farel ne fut certes pas le plus grand apôtre de la tolérance de son siècle, mais son approche présente des traits uniques, extrêmement intéressants, et étonnamment empreints de douceur

et de non-violence compte tenu de la période troublée dans laquelle elle fut élaborée. L'utilisation qu'il fait de la charité et de la Correction fraternelle, notamment, sont aussi aptes à nous envoyer à travers les âges un message d'amour du prochain, au même titre que les écrits des Érasme, More et Castellion. Ainsi, en étudiant cet auteur, moi qui voulait pratiquer de l'histoire dégagée des débats du présent me suis retrouvé bien rattrapé par l'histoire elle-même. Il semble que malgré ma volonté initiale, je sois aujourd'hui dans une position où je possède une certaine connaissance dans un sujet brûlant d'actualité, et que je n'aie d'autre choix que de tenter d'utiliser cette modeste connaissance pour participer aux débats en cours, suivant ma conscience, et en toute charité. Eh bien qu'il en soit ainsi. De toutes façons, qui pourrait dire si ce dénouement n'était pas prédestiné depuis le début?

Je termine cet avant-propos avec une citation extraite de la biographie d'Érasme de Rotterdam par Stefan Zweig, auteur qui, s'il démontra un incurable pessimisme dans les dernières années de sa vie, n'en sut pas moins offrir un radieux optimisme quant à l'avenir de l'humanité dans plusieurs œuvres antérieures à cette période :

«His brow is shadowed by resignation-ah, how well he knew the everlasting "stultitia" of his fellow-men! But around his mouth plays a gentle smile of certitude, for he, experienced as he was, knew only too well that passion lives for a day in the aeons of time and then grows tired and is extinguished. Fanaticism is fated to overreach its own powers. Reason is eternal and patient, and can afford to bide its time. Often, while the drunken orgy is at its highest, she needs must lie still and mute. But her day dawns, and ever and again she comes into her own anew.⁵»

Benoît Rioux-Couillard
Août 2007, Montréal

⁵ Stefan ZWEIG, *Erasmus of Rotterdam*, traduit par Eden et Cedar PAUL, New York, Viking Press, 1934 (1956), pp. 21-22.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	iv
LISTE DES FIGURES ET LISTE DES TABLEAUX	xv
RÉSUMÉ	xvi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
HISTORIOGRAPHIE ET SOURCES	14
1.1 Historiographie	14
1.1.1 Historiographie de Guillaume Farel	14
1.1.2 Historiographie de la tolérance	19
1.2 Sources	24
1.2.1 Datation du <i>Summaire</i>	24
1.2.2 Contexte de rédaction du <i>Summaire</i>	30
1.2.3 Destinataires et fonctions du <i>Summaire</i>	41
1.2.4 Édition et contenu du <i>Summaire</i>	43
1.2.5 Sources auxiliaires	46
CHAPITRE II	
CONCEPTS ET NOTIONS, PROBLÉMATIQUE	51
2.1 Castellion et le portrait général de la tolérance au XVI ^e siècle	52
2.2 <i>Toleration et permission</i>	58
2.3 Arborescence conceptuelle dans le <i>Summaire</i>	63
2.4 Concepts et notions : Examen	70
2.5 Concepts et notions : Liberté chrétienne	74
2.6 Concepts et notions : Correction fraternelle et Conscience erronée	80
2.6.1 Approches médiévales de la Correction	80
2.6.2 Luther et la Correction	85

2.6.3	Zwingli et la Correction	88
2.6.4	Calvin et la Correction	91
2.6.5	Castellion et la Correction	96
2.7	Concepts et notions : charité, cœur et utopie	98
2.7.1	Charité	98
2.7.2	Cœur	105
2.7.3	Utopie	109
2.8	Problématique	117

CHAPITRE III

«EN LANGAGE QUE TOUS ENTENDOIENT» :

CONSIDÉRATIONS SÉMANTIQUES		120
3.1	Méthodologie	122
3.2	Outillage linguistique	123
3.3	Distribution	126
3.4	<i>Tolérer</i>	131
3.5	<i>Permettre</i>	139
3.6	<i>Charité et cœur</i>	145
3.7	Conclusions	150

CHAPITRE IV

LA TOLÉRANCE DEMANDÉE:

ASPECTS DE LA RÉFORME MARTYRISÉE		155
4.1	Introduction	155
4.2	<i>Toleration</i> et Examen	156
4.2.1	Examen : références scripturaires	157
4.2.2	Examen : applications pratiques	163
4.2.3	Examen : conclusion	168
4.3	«Nostre mort abolie» : <i>Toleration</i> et Liberté chrétienne	170
4.3.1	Liberté chrétienne et <i>Sola Fides</i>	171
4.3.2	Liberté chrétienne et pratiques ecclésiastiques	176

4.3.3	Liberté chrétienne et glaive temporel	180
4.3.4	Liberté chrétienne : conclusion	182
4.4	Conclusions : la tolérance demandée chez Farel	183

CHAPITRE V

LA TOLÉRANCE ACCORDÉE :

ASPECTS DE LA RÉFORME PROSÉLYTE		186
5.1	Introduction	186
5.2	«Pour le gagner et retirer» : <i>Toleration</i> et Correction fraternelle	188
5.2.1	Correction : distribution	190
5.2.2	Correction : références scripturaires	192
5.2.3	Étapes et applications de la Correction	193
5.2.4	Scandales	198
5.2.5	Excommunication	201
5.2.6	Correction : fautes reliées aux mœurs	205
5.2.7	Correction : conclusion	207
5.3	Charité, cœur et utopie évangélique	211
5.3.1	Utopie, charité et œuvres	214
5.3.2	Utopie et assistance	222
5.3.3	Utopie et cœur	226
5.3.4	Utopie : conclusion	231
5.4	Conclusions : la tolérance accordée chez Farel	232
CONCLUSION		235
BIBLIOGRAPHIE		242

LISTE DES FIGURES ET LISTE DES TABLEAUX

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
1.1 La Suisse à la fin du XV ^e siècle	31
1.2 Portrait de Guillaume Farel	50
2.1 Arborescence simplifiée des notions réformées dans le <i>Summaire</i> de Guillaume Farel	64

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
1.1 Datation des éditions du <i>Summaire</i>	26
3.1 Occurrences des mots et sèmes pertinents à la construction de réseaux sémantiques se rapportant au concept de <i>toleration</i> dans le <i>Summaire</i>	126
3.2 Mots et sèmes non répertoriés par l'étude de William H. Huseman	130
3.3 Mots et sèmes complémentaires employés par Guillaume Farel	145
4.1 Distribution et références scripturaires des arguments en faveur de l'Examen dans le <i>Summaire</i> de Guillaume Farel	158
5.1 Occurrences des polynômes comprenant les mots <i>corriger</i> et <i>correction</i> dans le <i>Summaire</i> de Guillaume Farel	191
5.2 Utilisations du mot <i>charité</i> dans le <i>Summaire</i> de Guillaume Farel	215
5.3 Fonctions du <i>cœur</i> dans le <i>Summaire</i> de Guillaume Farel	227

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise a pour but de définir l'expression des idées de tolérance et de non-violence telles qu'exprimées dans le *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, rédigé par le réformateur français Guillaume Farel en 1529 et édité à Neuchâtel en Suisse en 1534. L'objectif de la recherche est de définir la forme que prenaient ces notions dans les premières années de la Réforme francophone, en étudiant l'oeuvre majeure de son principal acteur pour cette période. Les sujets traités couvrent une étude du vocabulaire de la tolérance dans le texte, et une étude des thèmes abordés par le réformateur selon deux volets, soit l'idée de tolérance telle que demandée par les Réformés, et la tolérance consentie par ceux-ci envers leurs rivaux. À l'intérieur des deux volets de l'étude des thèmes, les sujets suivants sont abordés : Examen et Liberté chrétienne sous l'angle de la tolérance demandée, et Correction ainsi que charité, cœur et utopie sous l'angle de la tolérance accordée. La principale hypothèse de travail consistait en la supposition d'une opposition de valeur entre les notions de *toleration* et de *permission*, ainsi qu'un recours à l'autorité temporelle pour les demandes de tolérance. Les résultats obtenus infirment toutefois cette hypothèse et montrent que le réformateur basait beaucoup plus sa vision de la tolérance sur «l'Église invisible» et l'action charitable individuelle que sur des recours à l'autorité temporelle, considérée illégitime en matière spirituelle. L'étude du vocabulaire comme celle de la Correction révèlent que l'expression des idées de tolérance et de non-violence passait pour Farel par la conception d'une pseudo utopie basée sur la charité fraternelle. Quant aux demandes de tolérance, elles sont pratiquement absentes, et sont remplacées par des proclamations de droit divin accordés par les Écritures, ce qui constitue une transposition de la notion de *permission* dans la sphère spirituelle, émanant de la seule autorité légitime en la matière : Dieu. Les conclusions qui ressortent de cette étude sont que l'évangélisme et l'humanisme encore très influents chez les Réformés à cette époque, combinés avec les succès de la Réforme dans les territoires de l'ouest de la Suisse actuelle, contribuaient à un certain dédain du recours au politique pour l'obtention du consensus religieux et social –ou *concorde*– qui était souhaité de part et d'autre. Ce contexte historique intellectuel apparaît donc comme très différent de celui de la seconde moitié du XVI^e siècle où catholiques et protestants commencèrent à délaisser les idéaux d'œcuménisme et d'humanisme érasmien pour tenter plutôt de trouver des solutions politiques à leurs différends.

Mots-clés : tolérance, non-violence, Réforme protestante, Suisse, France, XVI^e siècle, histoire, religion, Guillaume Farel, Summaire.

INTRODUCTION

«Il semble que vous ayez ouï de nous qu'il ne faille bien
faire et qu'on doive cesser de bien faire [...] De quoi
suis ébahi, vu que tant incitons à cheminer selon Dieu et
faire ce qu'il commande»

Guillaume Farel à la Dispute de Lausanne (2-8 octobre 1536)¹

La période de querelles religieuses qui s'ouvrit avec les différentes Réformes protestantes du XVI^e siècle constitua à bien des niveaux l'amplification et le faîte de plusieurs questionnements et d'attitudes sociales qui avaient commencé à se développer dans les derniers siècles du Moyen Âge. Au cœur de ces questionnements se trouvaient entre autres les réflexions quant à l'attitude à adopter face à la déviance religieuse, tant au niveau de la doctrine qu'à celui des pratiques. Alors que la question avait longtemps été plus théorique que pratique, les hérésies médiévales ayant été pour la plupart limitées et donc contrôlables, la situation changea drastiquement avec l'avènement des Réformes. Les possibilités de rupture civile à vaste échelle à l'intérieur même de la société européenne occidentale qui furent entraînées par les scissions confessionnelles du XVI^e siècle mirent en effet la Chrétienté brutalement en face d'un problème qui incubait déjà depuis un certain temps; celui de la tolérance religieuse.

Associées intrinsèquement au fait politique, les Réformes connurent un succès décisif dans l'Empire, en Angleterre ainsi qu'en Scandinavie en conséquence de leur protection – voire de leur directe récupération² – par les pouvoirs temporels. Il en va tout autrement de l'évolution de la Réforme française. Celle-ci connut deux phases bien distinctes à travers le XVI^e siècle, phases que l'on peut associer chronologiquement, comme le fait Joseph Lecler,

¹ Cité dans : Richard STAUFFER, «Farel à la Dispute de Lausanne : Sa défense de la doctrine de la Justification par la Foi», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER (publiés par), *Actes du Colloque Guillaume Farel : Neuchâtel, 29 septembre – 1^{er} octobre 1980*, Genève, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1983, Tome I, p. 122.

² Ce qui, bien entendu, n'exclut pas les démêlés auxquels les populations et les dirigeants de ces pays auront affaire en ce qui concerne les différentes problématiques liées à la tolérance religieuse.

aux deux périodes de l'histoire de la monarchie française au cours de ce siècle³. Une phase d'éclosion correspond aux règnes forts de François I^{er} et d'Henri II, au cours desquels la Réforme française n'est pas encore fortement organisée, centralisée et impliquée dans un combat pour sa reconnaissance sur le territoire du royaume de France. Suit une phase d'affirmation que l'on peut dater de 1559, année de la mort d'Henri II et du début de l'instabilité politique qui caractérise les règnes des derniers Valois, à la période de 1589-1598, années de l'ascension d'Henri IV, et de la proclamation de l'édit de Nantes. Au début de cette seconde phase, nous dit Lecler, le protestantisme français devient église *et* parti, c'est-à-dire force politique, grâce à l'adhésion de plusieurs personnages importants du royaume⁴. Il entra alors dans une lutte politique et militaire pour acquérir des droits concrets et libertés, lutte qui déboucha ultimement sur le compromis de l'Édit de Nantes.

Alors que les études sur la question de la tolérance religieuse au XVI^e siècle se sont faites nombreuses à propos de la seconde phase de la Réforme française, et de la conciliation entre deux éléments politiques non pas de forces égales, mais engagés dans un rapport de force où aucun des deux n'est négligeable, peu d'historiens se sont penchés sur la tolérance religieuse en France dans la première moitié du XVI^e siècle. Si l'on adjoint à ce cadre spatio-temporel la Genève de Calvin des années 1541 à 1564, on trouve quelques études sur l'incontournable controverse Calvin-Castellion à propos de l'exécution de Michel Servet, mais guère plus. En fait, on pourrait en arriver sans trop de risques à un double constat historiographique : d'une part, la question de la tolérance religieuse dans la Réforme française est quelque peu négligée en dehors de la période des guerres de Religion et de la pacification religieuse d'Henri IV, et d'autre part, de façon générale, la Réforme protestante en France et en Suisse francophone ne reçoit que peu d'attention de la part des historiens avant sa prise en main par Calvin au début des années 1540. Sans doute à cause de son importance doctrinale et organisationnelle fondamentale, de son rôle historique central et de son messianisme pour la Réforme en France, a-t-on quelque peu oublié ses prédécesseurs, et

³ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 400-405.

⁴ *Ibid.*, p. 430.

négligé d'examiner en rapport avec ceux-ci toutes les questions touchant l'étude des premières décennies du protestantisme, incluant la question de la tolérance religieuse.

Un de ces prédécesseurs, le Dauphinois Guillaume Farel (1489-1565), occupa cependant une place fondamentale dans l'éclosion de la Réforme en France et en Suisse francophone. Considéré longtemps comme un simple prédicateur plutôt qu'un théologien, comme un simple maillon entre Luther, Zwingli et Calvin, Farel fut longtemps un mal aimé de l'historiographie seiziémiste⁵. Qui plus est, les nombreuses péripéties qui jalonnèrent le début de son activité en tant que réformateur –son départ en plus ou moins bons termes du Groupe de Meaux, sa fuite de France, sa prédication enflammée dans les Cantons Suisses et les violences iconoclastes qu'il déclencha à l'occasion, ses expulsions de Bâle et de Genève, etc.- ont contribué à lui apposer une étiquette monochrome de radical⁶. Farel lui-même, avec une humilité notable, a également aidé les historiens à faire erreur sur son compte en minimisant son propre rôle au sein de la Réforme, appelant Zwingli «son modèle» dans sa correspondance⁷, et décrétant à propos de l'*Institution de la religion chrestienne* de Calvin qu'elle avait rendu complètement inutile son petit *Summaire* publié sept ans auparavant⁸.

Pourtant, comme le souligne Francis Higman, Farel fut un personnage majeur de l'éclosion de la Réforme en France⁹. Son inlassable action dans les Cantons Suisses fut essentielle à la conversion de ceux-ci à la Réforme. Sa participation aux disputes de Berne (1528), de Genève (1534-35) et de Lausanne (1536) aida à faire tourner le cours de l'histoire. Il fut le premier, dans son *Summaire* de 1529, à exposer et à diffuser en langue française la doctrine réformée. Enfin, et probablement plus que tout, son insistance à appeler à Genève

⁵ À titre d'exemple, Farel n'occupe que 3 pages dans Pierre CHAUNU, *Le temps des Réformes*, Paris, Fayard, 1975, 570 p., contre 56 pour Calvin.

⁶ Lecler parle de «l'inquiétant Guillaume Farel», et souligne par ailleurs qu'il «n'a été qu'un initiateur». Dans Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., pp. 406 et 403.

⁷ G. W. LOCHER, «Farels Sommaire und Zwinglis Commentarius», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, op. cit., Tome I, p. 147.

⁸ Francis HIGMAN, dans Guillaume FAREL, *Le Pater Noster et le Credo en françoys* (Lyon, Vaugris, 1524), publié par Francis HIGMAN, Genève, Droz, 1982, p. 7.

⁹ *Ibid.*, pp. 7-11.

«de timide Jean Calvin¹⁰», son flair à déceler en lui un théologien et un organisateur exceptionnels, et l'humilité dont il fit preuve en lui cédant le devant de la scène eurent pour conséquence ultime l'organisation de Genève en «Rome du protestantisme», véritable tête de pont pour l'expansion de la Réforme en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle.

Dans cette optique, la mémoire de Guillaume Farel a été quelque peu rétablie dans l'historiographie des trente dernières années. Les historiens ont commencé à s'intéresser aux écrits du réformateur dauphinois, à reconnaître davantage son rôle de théologien, et non plus simplement son rôle de prédicateur, ainsi qu'à voir d'autres aspects de sa personnalité que son côté bouillant, colérique et intransigeant. On peut dire que la recherche sur Farel a connu un second départ, dans un plus grand souci d'objectivité et de nuances qu'elle n'avait eu dans les quelques biographies du réformateur parues au XIX^e siècle, à partir de la tenue du Colloque Guillaume Farel de 1980¹¹. Les participants de ce colloque ont tenté de reprendre le travail de la colossale *Biographie Nouvelle* de Farel là où celle-ci l'avait laissé, et d'ouvrir par le fait même de nouvelles pistes de recherche¹². Plusieurs d'entre eux, dans leur communication, ont cherché à nuancer –sans toutefois toujours la nier– l'image stéréotypée du Farel «boutefeu» qui régnait jusqu'alors. On chercha à montrer que le réformateur dauphinois pouvait aussi se montrer doux, patient, soucieux non pas d'humilier ses opposants, mais de les convertir et de les convaincre par son argumentation, laquelle, si elle s'emportait parfois en de violents discours, n'était que rarement démagogique et rhétorique, mais plutôt inspirée par la piété, et soucieuse de faire triompher l'issue qu'il estimait vitale. Dans son compte-rendu, Massaut indiqua que le petit feuillet de Farel *Le Pater Noster et le Credo en François* «témoigne d'une émouvante sérénité, d'une grande élévation et d'une douceur

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹¹ Les actes de ce colloque ont été publiés : Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER (publiés par), *Actes du Colloque Guillaume Farel : Neuchâtel, 29 septembre – 1^{er} octobre 1980*, Genève, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1983, Tomes I et II.

¹² Cet ouvrage fondamental est à peu près le seul travail à la fois exhaustif et objectif qui ait été mené essentiellement sur la personne de Guillaume Farel avant les années 1980 : COMITÉ FAREL, *Guillaume Farel (1489-1565) : biographie nouvelle écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie*, Genève, Slatkine Reprints, 1978 (1930), 780 p.

inattendue.¹³» Higman, dans sa présentation de ce même *Pater*, nous dit qu'il y a «un autre aspect de Guillaume Farel, qui peut même surprendre par sa modération, sa douceur, son irénisme.¹⁴» Emboîtant le pas à ces réinterprétations, la recherche actuelle tente de passer au crible les autres écrits de Farel aussi bien que le *Pater* afin de raffiner la mauvaise conception que l'on a trop longtemps eu du réformateur dauphinois. En ce sens, ce mémoire de maîtrise s'intéresse à un autre texte fondamental de Guillaume Farel : son *Summaire et briefve declaration*, édité principalement par Vingle à Lyon en 1529, et à Neuchâtel en 1534, édition avec laquelle nous avons travaillé.

C'est à l'instigation d'Oecolampade, autre personnage clé des origines de la Réforme en Suisse, que Farel entreprit de composer son *Summaire*. Ayant reçu son congé du Groupe de Meaux en avril 1523 -Briçonnet sentant la soupe devenir trop chaude avant même que la capture de François I^{er} en janvier 1525 ne déclenche la première vague de persécution de la Sorbonne-, Farel aurait, semble-t-il, fait son deuil dès cette époque de sa collaboration avec ceux qui souhaitaient rénover l'Église romaine, tout en y restant attachés¹⁵. C'est aussi vers cette époque, selon Lecler, que l'influence théologique de Zwingli devint plus forte que celle de Luther sur le réformateur dauphinois¹⁶. La *Biographie Nouvelle* nous indique que, suite à son départ de Meaux, Farel ne tenta pas de fuir la France immédiatement. Il se rendit plutôt à Paris, et y resta aussi longtemps que ce fut possible –probablement jusqu'au début de l'été-, puis tenta sa chance en Guyenne, mais se heurtant à «l'opposition énergique» du clergé local, il se résigna à prendre le chemin de Bâle¹⁷. Hébergé chez Oecolampade, et encouragé par celui-ci, Farel entreprit de porter son action sur d'autres terrains que celui de la prédication. Il organisa en mars 1524 la *disputatio* de Bâle qui le mit en conflit avec l'université et l'évêché, mais qui, selon Massaut, «se déroula dans le calme» et ne fut pas à l'origine de sa brouille

¹³ Jean-Pierre MASSAUT, «Les relations d'Érasme et de Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER (publiés par), *Actes du Colloque Guillaume Farel : Neuchâtel, 29 septembre – 1^{er} octobre 1980*, Genève, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1983, Tome I, pp. 29-30.

¹⁴ Francis HIGMAN, dans Guillaume FAREL, *Le Pater Noster et le Credo en françoys*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵ Cependant, il conserva toujours de bonnes relations et un attachement certain pour quelques-uns d'entre eux, tels Girard Roussel et surtout Lefèvre d'Étaples.

¹⁶ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, *op. cit.*, pp. 306-307.

¹⁷ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, pp. 115-116.

avec Érasme, ni de son expulsion de la ville¹⁸. Il effectua des courts voyages à Strasbourg et à Zurich pour «prendre contact avec les chefs de la Réforme» Bucer et Capiton, ainsi que Zwingli¹⁹. Enfin, Farel entreprit de combler le retard d'écrits dont la Réforme française souffrait en comparaison à celle de Luther, lequel avait déjà publié 216 textes en 1109 éditions entre 1517 et 1523²⁰. Il «aborde ainsi une autre méthode de communication : l'écrit aussi bien que l'oral [et] fait imprimer son premier ouvrage, qui est par ce fait le premier écrit de la Réforme francophone : *Le Pater noster et le Credo en françoys* ²¹». Dans le même esprit, et encore une fois sur la demande d'Oecolampade, Farel rédigea son *Summaire* quelques années plus tard²². Dans une postface à l'édition de 1542 intitulée *La raison pour quoy cette œuvre a esté faicte*, Farel attribua lui-même la rédaction originelle du *Summaire* à une requête d'Oecolampade, lequel –disait-il– «m'admonesta d'écrire en langue vulgaire pour donner quelque instruction à ceux qui ne savent en latin²³».

Ainsi, le *Summaire* de Farel représente à la fois un ouvrage théorique et pratique²⁴. Il expose une synthèse des positions de la Réforme franco-suisse des années 1525-1535 et traite de ses notions essentiellement spirituelles à travers la vision de son principal acteur. Par

¹⁸ Jean-Pierre MASSAUT, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, p. 119.

²⁰ J. BENZING, *Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*, Baden-Baden, 1966, cité par Francis HIGMAN, dans Guillaume FAREL, *Le Pater Noster et le Credo en françoys*, *op. cit.*, p. 9.

²¹ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme en France : 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 26.

²² La datation de la première édition du *Summaire* a longtemps causé problème. On sait aujourd'hui que l'édition dite «de Turin» datée de 1525 aurait en fait été la troisième édition du *Summaire*, publiée entre 1529 et 1534 –probablement vers 1533– et à Alençon par Simon du Bois plutôt qu'à Turin. Pour ce qui est de la première édition «réelle» du *Summaire*, elle serait celle de Vingle à Lyon, sous les noms et lieux de «Pierre du Pont à Venise» en 1529, mais on n'en possède malheureusement aucun exemplaire.

Source : Jean François GILMONT, «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER (publiés par), *Actes du Colloque Guillaume Farel : Neuchâtel, 29 septembre – 1^{er} octobre 1980*, Genève, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1983, Tome II, pp. 118-120.

²³ Arthur L. HOFER, dans Guillaume FAREL, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort nécessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain* (Turin?, s.é., 1525?), présenté par Arthur-L. HOFER, Neuchâtel, Éditions Belle Rivière, 1980, p. 11.

²⁴ En même temps qu'un pamphlet hautement polémique. Voir Francis HIGMAN «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics» dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *Le livre évangélique en français avant Calvin*, Turnhout, Belgique, Brepols Publishers, 2004, pp. 72-85.

ailleurs, il s'adresse principalement aux gens simples et moyennement lettrés –sachant lire le français, mais non le latin- et vise à leur proposer une conduite concrète relativement aux Écritures, à la messe romaine, ainsi qu'aux relations avec son prochain. Également, et c'est là où se situe l'intérêt pour nous, il peut être pris par l'historien comme un témoin des positions des premiers réformateurs et réformés français pour ce qui concerne la cohabitation religieuse, la non-violence et la tolérance. Ceci est vrai autant pour ce qui est de la tolérance dont les premiers réformateurs demandaient qu'on fasse preuve à leur égard, que pour ce qui est de la tolérance dont ils faisaient –ou ne faisaient pas- eux-mêmes preuve à l'égard de ceux qui préféraient choisir Rome ou l'un des courants de réforme jugés erronés, tel l'anabaptisme.

Dans cette optique, nous avons adopté pour titre de ce mémoire *Volontés de respect et respect accordé dans la Réforme française pré calviniste : l'articulation des arguments de tolérance dans le Sommaire de Guillaume Farel (1534)*²⁵. Nous croyons que ce titre reflète bien les deux angles d'approche selon lesquels nous avons mené l'examen des arguments de tolérance du *Summaire* : la Réforme franco-suisse des années 1520-1540 comme religion minoritaire et martyrisée, et cette même Réforme comme religion conquérante et prosélyte. Il est en effet impossible d'ignorer la dualité de ce problème : dès la première décennie de leur action de réformateurs, Farel et ses proches eurent à traiter d'une part avec des forces qui leur étaient supérieures, et dont ils devaient chercher la tolérance et/ou la protection, et d'autre part, avec des groupes minoritaires dissidents ou non adhérents face auxquels ils durent se positionner. Nous verrons quelles sont les traces de ce double positionnement que l'on peut retrouver dans le *Summaire*.

Cet examen en deux volets du *Summaire* constitue le cœur de notre travail, à savoir, la critique du contenu de notre document. Il se trouve exposé dans les chapitres quatre et cinq du présent mémoire. Le chapitre quatre traite de la tolérance *demandée*, par l'exploration de deux thèmes dans le *Summaire*, soit l'*Examen*, et la *Liberté chrétienne*. Le chapitre cinq observe ensuite la tolérance *accordée* à travers le thème de la *Correction fraternelle*, et ceux de *charité*, *cœur* et *utopie* dans le traité de Farel. Il est cependant certains autres aspects dont

²⁵ Dans notre titre, la date d'édition du traité de Farel a également été choisie en fonction de celle qui a été utilisée, c'est-à-dire celle de Pierre de Vingle à Neuchâtel en 1534.

nous devons traiter dans notre étude, afin de soutenir et d'approfondir cette lecture du *Summaire* de Farel. Il nous a fallu d'abord établir un panorama large et précis du contexte de production de cette œuvre, en relation avec la question qui nous intéresse. La troisième partie du chapitre un, intitulée «Sources», se consacre entre autres à cette mise en contexte par le tracé du parcours de Farel depuis ses premiers contacts avec les évangéliques²⁶ français jusqu'à la publication de la seconde édition du *Summaire* –celle que nous utilisons- en 1534. Il est important de retracer une chronologie assez serrée de l'itinéraire personnel de Farel pour notre période de référence, puisque nous devons bien comprendre quels furent ses contacts, les événements qui influencèrent ses décisions, les pouvoirs politiques avec lesquels il fit affaire, la manière dont il mena sa prédication –particulièrement son attitude face aux «gens simples» du pays de Vaud, qu'il eut du mal à convertir- ainsi que tous les autres aspects de son action de réformateur.

Par ailleurs, nous avons également porté une certaine attention au cadre intellectuel et politique de l'espace français et franco-suisse de la première moitié du XVI^e siècle, ainsi qu'aux rapports entre réformateurs et évangéliques d'une part, et entre sacramentaires²⁷ et luthériens d'autre part. Comme on le sait, loin d'être deux blocs monolithiques aux positions clairement délimitées, les mouvements évangéliques et réformateurs de l'espace francophone des années 1517-1540 émergeaient largement des mêmes milieux. Ils se côtoyaient et se mélangeaient en de nombreux lieux, tant intellectuels que physiques –tel l'atelier de l'imprimeur humaniste et pénétré d'idées réformatrices-, et la rupture entre eux ne fut pas tant consommée du fait de leurs divergences d'opinions, que par l'action du «parti

²⁶ Terme englobant tous les réformateurs, et de façon plus large, comme il est question ici, les réformistes et «divers mouvements visant à faire redécouvrir l'Évangile dans la période troublée qui précède la diffusion de la Réforme calviniste en France.» Référence :

Arlette JOUANNA, Philippe HAMON, Dominique BILOGHI, Guy Le THIEC, *La France de la Renaissance : histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2001, pp. 803-804.

²⁷ Terme utilisé par Luther au colloque de Marburg –et conservé par l'histoire- pour définir la position des réformateurs de Zurich et Bâle, Zwingli et Oecolampade, qui «refusent pour leur part d'admettre la présence réelle et ne voient qu'un symbole dans le partage du pain et du vin au cours de la Cène». Pour leur parenté intellectuelle avec ce groupe sur cette question, on associe généralement Farel et ses collaborateurs de la Suisse francophone aux sacramentaires. Référence :

Arlette JOUANNA, Philippe HAMON, Dominique BILOGHI, Guy Le THIEC, *Op. cit.*, pp. 1061-1062.

conservateur²⁸» et principalement de la Sorbonne qui «fait l'amalgame entre tout ce qui ne répond pas à son orthodoxie étroite²⁹». Ce faisant, cette branche «radicale» de l'Église romaine ramenait de force dans son camp les évangéliques modérés, les obligeant à choisir entre la rupture et le *statut quo*, mais du même coup, elle confortait les réformateurs plus radicaux dans leurs convictions, et contribuait ainsi à la radicalisation de la Réforme en retirant de celle-ci ses éléments les plus modérés. Pour ceux qui considéraient toujours qu'une réforme en profondeur s'imposait, il apparaissait donc de plus en plus clairement au cours de ces années que la rupture avec Rome était désormais inévitable. Une fois cette étape initiale franchie, les «radicaux» cherchèrent alors à leur tour à couper l'herbe sous le pied des évangéliques modérés, en les discréditant par des actions provocatrices, telle l'affaire des Placards de 1534, afin justement de les rejeter dans «l'orthodoxie étroite» et de les empêcher de causer une réforme modérée, insuffisante à leurs yeux.

Quant à l'élément politique, comme nous l'avons mentionné plus haut, il fut déterminant dans le succès ou l'échec des Réformes. En France, la politique de François I^{er}, notamment en ce qui concerne la protection qu'il offrit aux premiers cercles évangéliques, à Louis de Berquin, les liens qu'il tenta de tisser avec les protestants allemands dans le cadre de sa lutte contre Charles Quint, générèrent des conflits entre le pouvoir royal d'une part, et la Sorbonne et le Parlement d'autre part. Ces «failles» dans le mur d'opposition auquel faisaient face évangéliques et réformateurs leur permirent pour un certain temps de croire en la possibilité de faire triompher une Réforme –encore peu définie– en France. Cependant, l'attention de Farel se tourna rapidement vers la Suisse, lorsqu'il comprit qu'il pourrait y obtenir des résultats plus immédiats, et aussi possiblement parce que les idées qui y circulaient sur la question de l'eucharistie correspondaient davantage à ses propres opinions que celles qui étaient véhiculées à Paris. Si la France ne quitta jamais entièrement ses pensées, Farel concentra donc davantage sa stratégie immédiate sur l'échiquier suisse, convaincu qu'il pourrait y faire avancer la cause de l'Évangile davantage que s'il cherchait vainement des

²⁸ Consulter les travaux de James K. FARGE : *Le Parti Conservateur au XVI^e siècle : Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Collège de France, 1992, 198 p. ainsi que *Orthodoxy and reform in early Reformation France : the Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leiden, E.J. Brill, 1985 pp. 161-270.

²⁹ Jean-François GILMONT dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, p. 306.

appuis du côté de la monarchie française. Les données changèrent encore plus drastiquement après l'affaire des Placards de 1534, mais même les réformateurs radicaux ne cessèrent pour autant de professer leur volonté de respecter l'autorité temporelle³⁰.

À cet égard, il nous a fallu examiner quelle fut l'approche que Farel employa dans le *Summaire* à propos de la place du pouvoir temporel et du rôle d'arbitre que celui-ci devait ou ne devait pas jouer dans les questions reliées à la foi. Jusqu'où l'intervention du Prince était-elle, souhaitable et justifiée? Il a également été essentiel d'examiner comment la situation diplomatique évolua en Suisse francophone entre la cité dominante de Berne et ses «satellites» tels que Lausanne, Genève et Neuchâtel, et comment l'élément politique joua en faveur de la Réforme naissante, dans cet espace politique de structure autrement plus complexe que la France. Sur ce plan, c'est au niveau de la collaboration entre Farel et les magistrats de Berne qui furent ses protecteurs que nous avons porté notre attention.

Au chapitre deux, «Concepts notions et problématiques», nous examinons tout l'outillage conceptuel utilisé dans ce mémoire. La première étape consistant en la compréhension nette de l'articulation du concept de tolérance au XVI^e siècle, nous avons suivi deux pistes principales dans la définition de cette notion. En premier lieu, nous examinons les données qui ressortent de la querelle entre Calvin et Castellion, et des écrits de ce dernier qui, s'ils se situent hors de la période de référence relative aux premières éditions du *Summaire*, ne campent pas moins le problème de la tolérance pour tout le XVI^e siècle. Un survol de la pensée de Sébastien Castellion est essentiel à l'étude de la question de la tolérance au XVI^e siècle, car ses idées sont représentatives de la nature que prenait la forme la plus «progressiste» de ce concept à cette époque. Castellion n'a jamais clamé son amour des hérétiques, ni même sa volonté de leur accorder le droit à leurs croyances : il affirme même les haïr³¹! Cependant, il s'oppose catégoriquement à leur mise à mort, se basant largement sur la parabole de l'ivraie interprétée comme un avertissement du danger de mal juger le bon

³⁰ En autant, bien sûr, que le prince n'aille pas à l'encontre de l'Évangile.

³¹ Hans R. GUGGISBERG dans Hans R. GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT et Jean-Claude MARGOLIN (réunis par), *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles) : actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève, Librairie Droz, 1991, p. 69

chrétien sous couleur d'hérésie, ce qui, dans tous les cas devrait être du ressort de Dieu lors du Jugement dernier³². Castellion définit ainsi la notion de la tolérance telle qu'envisagée au XVI^e siècle : il n'est pas question d'acceptation, comme dans le sens contemporain que nous donnons au mot «tolérance», mais bien de «souffrir» un mal que l'on espère temporaire. Il faut ici comprendre comment cette conception s'articule dans la pensée de l'humaniste : quelle est son utilisation des références bibliques pour soutenir son argumentation? Quelle place accorde-t-il à la concorde? Comment envisage-t-il la question de la Correction?

En second lieu, nous présentons les conclusions de l'étude de William H. Huseman intitulée «The Expression of the Idea of Toleration in French During the Sixteenth Century», laquelle met en opposition les concepts de *tolérance* et de *permission* comme étant chargés respectivement de valeurs négatives et positives dans les mentalités du XVI^e siècle³³. Comme nous le verrons, la distinction claire entre ces deux concepts opposés est une donnée fondamentale de la compréhension du problème de la tolérance religieuse tel qu'il s'articule à l'époque de la rédaction du *Summaire*³⁴. L'ensemble de l'étude que nous menons sur le contenu du traité de Farel aux chapitres quatre et cinq de ce mémoire s'articule donc en ayant toujours comme cadre de référence cette opposition entre *tolérance* et *permission*, telle que les contemporains de l'auteur la concevaient.

Suite à ce survol du panorama conceptuel général de la tolérance au XVI^e siècle, notre chapitre deux examine les définitions des quatre notions –ou groupes de notions– à travers lesquelles nous avons choisi de traiter le problème de la tolérance dans le *Summaire* de Farel, soit : *Examen*, *Liberté chrétienne*, *Correction*, et le triptyque *charité*, *cœur* et *utopie*. Avant de procéder à l'observation de ces quatre notions particulières, nous décrivons la façon dont elles s'articulent entre elles dans le *Summaire*, l'arborescence selon laquelle elles fonctionnent, et comment chacune est issue, à un niveau de concrétisation plus ou moins

³² [Mt 13 : 24-30]

³³ William H. HUSEMAN, «The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century», *Sixteenth Century Journal*, Vol. 15, No. 3 (Automne 1984), pp. 293-310.

³⁴ On pourrait même ajouter que cette compréhension nous aiderait grandement à ajouter des dimensions jusqu'ici occultées à nos propres débats sur la tolérance religieuse, en ce début de XXI^e siècle.

avancé selon le cas, de l'un ou de l'autre des deux principes fondateurs que sont la *Sola Scriptura*, et la *Sola Fides*. Par la suite, nous examinons chacun des quatre blocs conceptuels individuellement. Les notions d'Examen et de Liberté chrétienne étant essentiellement des innovations réformées, nous examinons leurs définitions conceptuelles essentiellement à travers la pensée des autres grands réformateurs contemporains de Farel, tels que Luther, Zwingli et Calvin. Quant aux notions de Correction, charité, cœur et utopie, nous avons davantage eu recours à leurs conceptions médiévales, et ainsi nous avons effectué un bref survol de l'histoire de l'évolution de ces idées, ainsi que de la «société de persécution» dans laquelle elles émergèrent jusqu'au début du XVI^e siècle³⁵.

Enfin, avant de passer à l'examen thématique proprement dit de la conception de la tolérance dans le *Summaire* aux chapitres quatre et cinq, nous procédons au chapitre trois de ce mémoire à l'analyse des considérations de sémantique et de vocabulaire du texte. Pour cette analyse, nous reprenons la méthodologie de William H. Huseman et examinons les interrelations entre les champs sémantiques de *tolérer* et *permettre* dans le traité de Farel. Nous dégageons également un troisième réseau sémantique, se rattachant aux notions de *charité* et *cœur* dont nous examinons le vocabulaire dans ce chapitre, mais sur lequel nous revenons selon un angle thématique dans la seconde partie du chapitre cinq.

Pour conclure, nous espérons que ce mémoire contribuera à apporter une nouvelle lumière sur la place qu'occupe Guillaume Farel dans l'histoire de la Réforme en aidant à mieux situer sa pensée au sujet de la tolérance et de la cohabitation religieuse. On verra que celle-ci, par plusieurs de ses aspects relève davantage du courant de l'humanisme érasmien plutôt que de se rapprocher d'une compréhension du problème de la tolérance similaire à celle des «politiques» en France, dans la seconde moitié du XVI^e siècle. L'approche de Farel, en effet, fait lourdement appel aux notions de charité, de solidarité et d'amour fraternel. Par ailleurs, même si elle met de l'avant une certaine patience envers les «errants en foy», elle ne

³⁵ Voir l'ouvrage de R. I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, 168 p. et le collectif d'historiens qui ont cherché à approfondir et nuancer sa recherche dans John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN (sous la direction de), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, 288 p.

visé pas pour autant l'acceptation de la pluralité religieuse, mais plutôt la concorde, c'est-à-dire «l'union des cœurs», ou le consensus chrétien. Cette vision s'inscrit donc en faux à la fois contre l'idée de *toleration* qui n'est pas acceptable à cause de l'obligation des chrétiens de pratiquer la Correction fraternelle, mais aussi contre l'idée de *permission* qui n'est pas possible non plus à cause de l'abus de juridiction que constituerait l'ingérence du magistrat dans les affaires spirituelles. Farel présente en effet une position très tranchée quant au glaive temporel : l'absolue nécessité de celui-ci dans la sphère terrestre n'entraîne aucunement des concessions aux principes d'Examen et de Liberté chrétienne. En ce sens, le réformateur prévient que le consensus chrétien voulu ne doit pas se faire aux dépens de la Vérité chrétienne.

Ceci nous permet de constater que Farel se distancie théologiquement de Zwingli et de Luther dans sa deuxième phase –après 1525– par son refus de l'idée d'Église d'État, au profit du maintien de l'idée d'Église invisible. Ce positionnement du réformateur dauphinois transparaît également dans sa vision de la Correction, laquelle pour lui doit être administrée localement par la communauté, et demeure donc beaucoup plus «fraternelle» qu'«ecclésiastique». Enfin, les différentes notions adoptées par Farel s'agencent en une proposition d'un projet socioreligieux pseudo utopique où le *cœur* joue un rôle central en étant à la fois le don offert à Dieu, le réceptacle de la grâce divine retournée aux chrétiens, et le catalyseur de la charité chrétienne au sens d'amour fraternel et de solidarité entre les fidèles.

CHAPITRE I

HISTORIOGRAPHIE ET SOURCES

1.1 HISTORIOGRAPHIE

Considérant la complexité de notre sujet et les nombreux aspects dont nous souhaitons traiter, il nous faut établir un panorama de l'historiographie divisée selon deux objets : les biographies sur Farel d'une part, et l'étude des phénomènes de tolérance et d'intolérance en général dans l'histoire politique et intellectuelle spécialisée de la France et de la Suisse francophone du début du XVI^e siècle d'autre part. Ce dernier objet doit aussi inclure l'historiographie concernant la personne de Sébastien Castellion.

1.1.1 Historiographie de Guillaume Farel

En ce qui concerne l'historiographie farelienne, elle se définit autour de deux travaux majeurs, comme nous l'avons dit plus haut : la *Biographie Nouvelle* de Guillaume Farel, datée de 1930, et les *Actes du Colloque Guillaume Farel*, tenu à Neuchâtel en septembre et octobre 1980. La *Biographie Nouvelle* contient, dans sa bibliographie, un décompte des biographies précédentes –et articles biographiques– de Farel écrites du XVI^e siècle jusqu'aux années 1900¹. Cependant, on n'y trouve aucune critique des ouvrages recensés, ce qui rend difficile l'évaluation de leur validité sans les consulter tous directement. Au cours de notre travail, nous n'avons pu mettre la main que sur trois biographies de Guillaume Farel écrites au XIX^e siècle : celles de Louis Junod (1865), Henri Heyer (1872) et Frances Bevan (1885)².

¹ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, pp 77-78.

² Voici les références exactes des éditions utilisées :

Ces trois ouvrages nous ont paru être passablement partisans et souffrir d'un certain manque d'objectivité, notamment dans leurs descriptions de la personne de Farel, de ses agissements et de ses confrontations avec ses opposants.

Si ces traités écrits au XIX^e siècle présentent une objectivité vacillante dans le meilleur des cas –inexistante dans le pire-, on peut craindre un constat semblable pour l'historiographie produite dans les siècles précédents. Considérant, la tradition historiographique farelienne, on peut estimer que celle-ci, avant la *Biographie Nouvelle*, fut surtout nourrie d'écrits de pasteurs protestants soucieux d'encenser Farel d'une part³, et de chapitres écrits par des chroniqueurs et historiens catholiques, d'abord attaquant directement la Réforme aux XVI^e et XVII^e siècles, puis la racontant mais sans grande sympathie ni objectivité aux XVIII^e et XIX^e siècles. A ce niveau, la personne de Farel s'inscrit dans la bataille historiographique qui opposa bien longtemps les chroniqueurs catholiques et protestants, à partir de la seconde –ou troisième- génération de réformateurs qui commençait à écrire l'histoire de ses origines, faisant face aux chroniqueurs de la Contre Réforme. Des événements historiques, tels la Révolution française et la Seconde Guerre mondiale atténuèrent ce bellicisme dans l'historiographie de la Réforme, mais ne le firent jamais disparaître entièrement, si bien qu'on publie encore aujourd'hui plusieurs ouvrages destinés au grand public qui traitent de la Réforme avec une sympathie ou une antipathie à peine masquée. Apparaît toutefois au XX^e siècle une historiographie universitaire sérieuse, méthodique et objective, qu'elle soit produite par des historiens catholiques ou protestants, ou –ce qui est une nouveauté- des deux confessions travaillant ensemble. Pour le personnage historique de Guillaume Farel, cela se manifeste avec la *Biographie Nouvelle*, et surtout le Colloque Guillaume Farel.

Louis JUNOD, *Farel, réformateur de la Suisse romande et pasteur de l'Église de Neuchâtel: publié à l'occasion du Jubilé triséculaire de la mort de Farel, le 13 Septembre 1865, et dédié aux Églises réformées de la Suisse romande*, Neuchâtel, Librairie Delachaux & Sandoz, 1865, 231 p.

Henri HEYER, *Guillaume Farel : an introduction to his theology*, Lewiston, N.Y., E. Mellen Press, 1990, 103 p.

Frances A BEVAN, *Vie de Guillaume Farel*, Vevey, Suisse, Éditions du Dépôt de livres et traités chrétiens, 1932, 388 p.

³ Que cela soit dans des biographies complètes dédiées à Farel ou dans des chapitres de répertoires des réformateurs célèbres, à commencer par Théodore de Bèze lui-même dans son *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France* (1580).

La *Biographie Nouvelle* de 1930 fut préparée et rédigée à l'occasion du quatrième centenaire de la Réforme à Neuchâtel. Sa direction fut assurée par un comité de cinq pasteurs et professeurs neuchâtelois. Créé en 1925, le Comité Farel, s'attacha les services de nombreux collaborateurs dans les cinq années qui suivirent. Ces collaborateurs venaient de Suisse, de France et d'Italie, et ils étaient tous de confession protestante⁴. Les membres du Comité Farel annoncent toutefois dès le départ la volonté qu'ils ont eu de produire un ouvrage à l'objectivité impeccable et en aucune manière teinté de parti pris. Le reproche qu'ils adressent aux «histoires populaires et édifiantes de la vie de Farel» déjà existantes est de n'avoir pas «pu utiliser les importants travaux d'érudition et de critique du dernier demi-siècle», en d'autres mots, les méthodes de la science historique moderne et les matériaux nouveaux portés à la lumière du jour par celle-ci⁵. Par opposition, ils définissent leur propre travail comme étant «une biographie documentaire et critique, complète et exacte, inspirée par le seul souci de la vérité historique⁶». Ils assurent le lecteur d'entrée de jeu que, malgré la diversité des styles des différents collaborateurs, ceux-ci ont scrupuleusement suivi les mêmes méthodes de recherche, et que leur désir fut toujours de faire passer les faits, appuyés par la seule référence valable, c'est-à-dire les documents, avant quelque forme que ce soit d'imagination et/ou de volonté d'édification. «La réalité, affirment-ils, l'emporte en intérêt sur les fictions ou les théories les plus brillantes⁷».

Ainsi la *Biographie Nouvelle* de Guillaume Farel constitue un incontournable répertoire chronologique de tous les faits touchant à la vie et à l'activité du réformateur dauphinois. La pensée et la théologie de Farel, n'y sont cependant que peu explorées, comme le soulignèrent les participants du Colloque Guillaume Farel qui se tint cinquante ans plus tard, en 1980, et qui chercha, entre autres, à combler cette lacune⁸. Les actes de ce colloque constituent une seconde pierre angulaire dans l'historiographie de Guillaume Farel. Dans le demi siècle qui sépare ces deux ouvrages, quelques biographies de Farel furent publiées, mais

⁴ Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome I, p. X.

⁵ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, p. 5.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁸ Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome I, p. X.

elles passèrent relativement inaperçues, puisque les *Actes du Colloque* n'y font pratiquement pas référence, se basant plutôt sur les mêmes documents dont la *Biographie Nouvelle* s'était servie. Ainsi, dans les années 1930, Samuel Delattre, un pasteur, et Victor Carrière, un abbé historien publièrent des chroniques de la vie de Farel respectivement en 1931 et 1934. Nous n'avons pas mis la main sur le livre de Victor Carrière, mais celui de Samuel Delattre s'apparente beaucoup aux biographies de Farel du XIX^e siècle: il glorifie les exploits du réformateur dauphinois, tout en présentant une vision manichéenne de ses alliés et opposants. Ensuite, il faut attendre les années 60 et 70 pour voir la publication des *Guillaume Farel* d'Eduard Urech (1965), *Farel the Firebrand* d'Elaine J. Fletcher (1972) et *Die Sakramentslehre Wilhelm Farels* d'Elfriede Jacobs (1978). De tous ces ouvrages, seul celui d'Elfriede Jacobs est cité par l'historiographie subséquente, principalement pour son apport à la correction de l'hypothèse de datation du *Summaire* de 1529. Malheureusement, il n'a toutefois pas encore été traduit de l'allemand. Mentionnons par ailleurs la deuxième partie de l'étude d'Henri Naef *Les Origines de la Réforme à Genève*, intitulée *L'ère de la triple combourgeoisie, l'épée ducale et l'épée de Farel* (1968), laquelle accorde au réformateur dauphinois la place qui lui est due dans l'éclosion de la Réforme en Suisse francophone, tout en constituant une solide chronique de celle-ci⁹.

Quant aux *Actes du Colloque* eux-mêmes, tout comme la *Biographie Nouvelle*, ceux-ci présentent le produit du travail combiné de plusieurs chercheurs et chercheuses, mais cette fois-ci, provenant des deux confessions, et des deux côtés de l'Atlantique. La participation, notamment, de l'historien dominicain Guy Bedouelle apporta avec brio une perspective catholique à un examen non moins objectif des divers épisodes de la carrière de réformateur de Guillaume Farel. Les thèmes abordés lors du Colloque se firent également plus variés, l'objectif étant différent: alors que la *Biographie Nouvelle* se voulait un tracé exhaustif et détaillé de chaque période de la vie de Farel mettant de l'avant les faits plutôt que les théories, le Colloque de 1980 tenta d'examiner plusieurs pistes historiographiques, dans le but de corriger le tir sur des théories que l'on avait longtemps prises pour des faits établis; et de lancer la recherche dans de nouvelles directions. Ainsi, furent examinées par exemple les

⁹Henri NAEF, *Les Origines de la Réforme à Genève*, Genève, Librairie Droz, 1968, Tome II, 632 p.

relations de Farel et d'Érasme, l'action de Farel pour le compte des dirigeants de Berne, les aspects de sa théologie à travers sa participation aux disputes, son influence sur Calvin, ainsi que les problèmes de datation entourant les premières éditions du *Summaire*. Bien que de taille plus modeste que la *Biographie Nouvelle*, les *Actes du Colloque* représentent donc, par leur non linéarité, et les idées qu'ils soulèvent, une pièce d'historiographie importante concernant Farel. On peut dire que c'est avec ce colloque que l'historiographie seiziémiste reconnut réellement le rôle de théologien de Farel, et commença à s'y intéresser. Sans nier ses influences strasbourgeoises et zwingliennes, les participants tentèrent de définir la particularité propre de Farel que l'on retrouve dans sa théologie, à laquelle la *Biographie Nouvelle* de 1930 «bien chiche en l'occurrence, n'accorde que huit pages¹⁰». Les éclaircissements qui furent apportés quant à la datation du *Summaire* nous sont également très utiles. Le second volume des *Actes du Colloque* fournit à cet égard deux outils très importants : un index chronologique retraçant l'ensemble de la correspondance de Guillaume Farel, établi par Dominique Quadroni, et un répertoire de l'œuvre imprimé du réformateur dauphinois, compilé par Jean-François Gilmont.

Depuis la publication des *Actes du Colloque*, aucun ouvrage consacré spécifiquement à Guillaume Farel n'a été publié. Toutefois, Francis Higman, qui fut l'un des participants du Colloque, a découvert et publié en 1982 une édition annotée du petit *Pater Noster et le Credo en françoys* de Farel¹¹. Il a également accordé une place importante à Farel dans son ouvrage de 1992 *La diffusion de la Réforme en France : 1520-1565*¹². Plus récemment, on le retrouve dans l'ouvrage de Jean-François Gilmont et William Kemp *Le livre évangélique en français avant Calvin*, lequel consacre une part assez importante à Farel¹³. Signalons également les travaux du professeur Reinhard Bodenmann qui prépare actuellement une édition critique des œuvres de Farel. En règle générale, on peut dire que, depuis les années 1980, malgré que peu

¹⁰ Richard STAUFFER, «Avant propos», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome I, p. X.

¹¹ Guillaume FAREL, *Le Pater Noster et le Credo en françoys* (Lyon, Vaugris, 1524), publié par Francis HIGMAN, Genève, Droz, 1982, 68 p.

¹² Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme en France : 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992, 277 p.

¹³ Jean-François GILMONT et William KEMP, *Le livre évangélique en français avant Calvin*, Turnhout, Belgique, Brepols Publishers, 2004, pp.15-329.

de travaux aient été consacrés exclusivement à Farel lui-même, les études des débuts de la Réforme française commencent à accorder au réformateur dauphinois une attention à la mesure de la place qu'il occupa¹⁴.

1.1.2 Historiographie de la tolérance

L'historiographie concernant les questions de la tolérance et de l'intolérance religieuse est infiniment plus volumineuse que celle consacrée à Guillaume Farel, et le chercheur risque de s'y perdre s'il ne définit pas clairement ses paramètres de recherche. Pour notre part les paramètres étaient les suivants. Au niveau des balises chronologiques, nous voulions porter une attention particulière à la première moitié du XVI^e siècle français et suisse. Notre recherche se devait cependant de déborder dans les derniers siècles du Moyen-Âge avant notre période cible afin d'établir l'arrière plan des idées de tolérance et d'intolérance. De la même manière, nous nous devons de considérer le XVI^e siècle en entier afin d'avoir une vue d'ensemble de ces phénomènes à la période que nous étudions. Quant aux balises géoculturelles, puisque nous observons un problème qui se tient dans le cadre d'une scission de la Chrétienté, il n'était pas pertinent pour nous de recourir à l'historiographie de la tolérance envers les Juifs, les Musulmans, les Marranes ou les peuplades des Amériques et des autres colonies. Aussi intéressants et valables ces courants historiographiques peuvent-ils être, nous nous devons de leur préférer celui qui traite de la tolérance envers les hérétiques ou entre les différentes divisions de la Chrétienté occidentale. Enfin, en ce qui concerne les balises conceptuelles, nous avons concentré notre recherche en fonction de certaines notions particulières liées à la problématique, et avec lesquelles nous pensons pouvoir trouver des éléments de comparaison dans le *Summaire*. Ces notions seront expliquées dans le deuxième chapitre du présent mémoire qui traite de la problématique. Nos balises conceptuelles nous ont surtout permis de trouver des articles de périodiques spécialisés et des chapitres d'ouvrages collectifs en rapport avec les sujets que nous voulions

¹⁴ Lire, entres autres, Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française : 1520-1562*, Paris, Sedes, 1996, 620 p. Malgré certaines erreurs de dates, cet ouvrage est intéressant pour la place qu'il accorde à Farel.

développer dans l'examen du *Summaire*. Il serait fastidieux, ici, de présenter toutes ces références, c'est pourquoi nous en traiterons là où nous présenterons les concepts auxquels elles touchent et que nous souhaitons utiliser. Quant aux balises *contextuelles* (c'est-à-dire chronologiques et géoculturelles), elles nous ont permis de trier une sélection de monographies et d'ouvrages collectifs relatifs à notre question, que nous allons présenter ici.

L'histoire de la tolérance et de l'intolérance dans le XVI^e siècle français a surtout été écrite, comme nous l'avons expliqué en introduction, à propos de la seconde partie de celui-ci, des guerres de Religion, de la pacification religieuse d'Henri IV, du parti des «Politiques», du chancelier Michel de l'Hospital, de la querelle entre Castellion et Calvin à propos de l'exécution de Michel Servet, et ainsi de suite. En fait, comme le souligne Joseph Lecler, auteur de l'incontournable *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, l'historiographie a pendant longtemps résumé les expressions de la tolérance religieuse au XVI^e siècle aux seuls Castellion et Michel de l'Hospital¹⁵. «Les travaux érudits sur la tolérance restent, pour la plupart, d'ordre monographique¹⁶» nous dit-il, ou alors il s'agit d'études «doctrinales ou sociologiques» qui n'emploient l'histoire que comme auxiliaire¹⁷. Dans la première catégorie, Lecler relève les études de Johannes Kühn (1923), Roland H. Bainton (1951) et M. W. K. Jordan (1932-1940), toutes trois des collections d'études portant sur divers auteurs du XVI^e siècle ayant prôné la tolérance ou des enquêtes localisées à un seul pays¹⁸. Pour ce qui est des études davantage axées sur la philosophie que l'histoire, il signale les travaux de R. P. Vermeersch (1922), de M. J. Mispelblom Beyer (1948), de M. Searle Bates (1945)¹⁹. Lecler nous dit que l'après-guerre a relancé le débat sur la liberté religieuse et la tolérance, mais qu'avant son propre ouvrage, le produit de ces débats est resté fragmentaire. En ce sens, son

¹⁵ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., pp.5-7.

¹⁶ C'est-à-dire biographiques et axés sur un seul personnage historique : Erasme, Luther, Franck, Castellion, etc. *Ibid.* p. 5.

¹⁷ *Ibid.* p. 6.

¹⁸ Références exactes provenant de la bibliographie de J. Lecler : Johannes KÜHN, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923.

Roland H. BANTON, *The Travail of Religious Liberty*, Philadelphie, 1951.

W. K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England*, Londres, 1932-1940.

¹⁹ Références exactes provenant de la bibliographie de J. Lecler :

R. P. Arthur VERMEERSCH, *La Tolérance*, 2^e éd., Paris, 1922.

M. J. MISPELBLOM BEYER, *Tolerantie en Fanatisme : Een Studie over verdraagzaamheid*, Arnhem, 1948.

Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme constitua en 1955 un tournant dans l'étude de cet objet historique, puisqu'elle représentait, une décennie après la Deuxième Guerre mondiale, la première étude exhaustive des manifestations de la tolérance dans une période donnée à travers toute l'étendue de l'Occident.

Dans un article présenté sur le site Internet de la *Servetus International Society*, Valentine Zuber arrive sensiblement au même constat historiographique²⁰. Selon son interprétation, ce n'est que dans la seconde moitié du XX^e siècle que la notion de tolérance abandonna son sens négatif et devint une vertu souhaitable sous l'effet des différents mouvements œcuméniques nés de l'après-guerre, et entourant la tenue de Vatican II. Avant ce changement, nous dit-elle, les études sur la tolérance s'inscrivent dans les débats entourant la laïcisation et la séparation de l'Église et de l'État, lesquels eurent surtout lieu au début du siècle, avant la Première Guerre mondiale. Zuber cite à titre d'exemple Ferdinand Buisson, auteur d'un traité sur Castellion²¹, et Édouard Herriot, «maire radical et libre penseur de Lyon», un autre intéressé des théoriciens de la tolérance au XVI^e siècle. Toutefois, elle nous rappelle bien que ces auteurs étaient associés au courant du protestantisme libéral, lequel était loin de faire l'unanimité à cette époque où le concept de tolérance était encore largement associé à l'idée de «supporter un mal nécessaire», plutôt qu'à l'idée de liberté religieuse.

Pour ce qui est de la seconde moitié du XX^e siècle, l'historiographie de la tolérance au XVI^e siècle fut, comme nous l'avons vu plus haut, relancée par le père Joseph Lecler. Elle ne s'arrêta toutefois pas là, et connut, à partir de ce nouveau point de départ, de nombreux raffinements. Des historiens comme Jean-Pierre Massaut, Mario Turchetti, Richard Popkin, ainsi que les auteurs du collectif *Beyond the Persecuting Society*, écrit pour répondre à R. I. Moore²², ont cherché, sans le désavouer, à adresser des reproches et des nuances à l'ouvrage

²⁰ Servetus International Society, newsletter # 3, January 2005, Valentine ZUBER, «Contemporary perspectives: La tolérance au XVI^e siècle? Un siècle d'historiographie», disponible à l'adresse URL: <http://www.servetus.org/newsletter/newsletter3/links/tolerance.htm>

²¹ Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre (1515-1563)*, Paris, Hachette, 1892.

²² Robert Ian MOORE a publié en 1987 une étude intitulée *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250* (Oxford, Basil Blackwell, 1987, 168 p.) dans laquelle il avançait la thèse d'une systématisation de la répression et de la persécution des minorités dans les derniers siècles du Moyen Âge, menant à la formation d'une «société de persécution». Face à

de Lecler. Avec eux, l'historiographie s'est ainsi raffinée et tente de sortir du piège de l'anachronisme qui consistait à chercher dans le XVI^e siècle des défenseurs de la tolérance au sens actuel où l'on comprend ce concept, et à situer ceux-ci seulement en rapport avec les Lumières, Locke, et les penseurs du XVIII^e siècle²³. D'autres auteurs, tels Farge et Higman ont approfondi les recherches en travaillant spécifiquement sur la répression et la censure en France²⁴.

Quant à l'historiographie spécialisée sur la personne de Sébastien Castellion, elle suit une évolution parallèle à celle de la tolérance. Avant la Deuxième Guerre mondiale, ce sont surtout des libres penseurs et des intellectuels eux-mêmes aux prises avec un contexte de répression, qui publient des biographies de Castellion : Ferdinand Buisson, Etienne Giran, Stefan Zweig²⁵. Ensuite, après la guerre, et autour des commémorations du quatrième centenaire de Michel Servet, de nouvelles études sur Castellion firent leur apparition. En 1951, un comité hollandais pour la commémoration de Servet et Castellion, réunissant Roland H. Bainton, Bruno Becker, Marius Valkhoff et Sape van der Woude, publia un recueil de quatre études intitulé *Castellioniana*²⁶. Deux ans plus tard, Bruno Becker publia sa propre

cette thèse «trop caricaturale pour être acceptée sans critique», John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN ont dirigé en 1998 une autre étude; *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before Enlightenment* (Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998), laquelle visait à montrer que les idées de tolérance étaient diversifiées, répandues et présentes dans plusieurs cercles sociaux avant Locke et les Lumières.

²³ John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN, *op. cit.*

²⁴ On peut citer :

James K. FARGE, *Le Parti Conservateur au XVI^e siècle : Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Collège de France, 1992, 198 p.

James K. FARGE, *Orthodoxy and reform in early Reformation France : the Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leiden, E.J. Brill, 1985, 311 p.

Francis HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne : a bibliographical study of books in French censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève, Librairie Droz, 1979, 199 p.

²⁵ Ferdinand BUISSON, *op. cit.*

Etienne GIRAN, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste. Les deux Réformes. Avec une préface de Ferdinand Buisson*, Haarlem : J. W. Boissevain, 1914.

Stefan ZWEIF, *Castellio gegen Calvin, oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*, Vienne, Leipzig, Zurich, H. Reichner, 1936.

²⁶ COMITÉ HOLLANDAIS pour la commémoration de Servet et de Castellion, *Castellioniana ; 4 études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance*, par Roland H. Baiton, Bruno Becker, Marius Valkhoff et Sape van der Woude, Leiden, E. J. Brill, 1951, 111 p.

biographie de Castellion²⁷. Enfin, dans la seconde moitié du XX^e siècle, un historien en particulier s'est imposé comme spécialiste de Castellion. Il s'agit de Hans Rudolph Guggisberg, auteur de traités sur la ville de Bâle au XVI^e siècle, participant du colloque de Mulhouse et Bâle de 1989 sur la liberté de conscience²⁸ et rédacteur de deux ouvrages majeurs ainsi que de plusieurs articles de revues spécialisées sur Sébastien Castellion²⁹.

Par rapport à cette nébuleuse historiographique, ce mémoire de maîtrise tente pour sa part d'apporter sa modeste contribution au travail de réinterprétation de la figure historique de Guillaume Farel, ainsi qu'à la tâche de défrichage et d'analyse des écrits du réformateur dauphinois amorcée par les travaux du Colloque de 1980. Dans une perspective plus large, ce travail s'inscrit dans la recherche étudiant la Réforme protestante française et francophone avant Jean Calvin, courant historique aussi intéressant que peu exploré jusqu'à tout récemment. Enfin, cette étude apporte sa contribution à l'étude de la tolérance et de la non-violence à travers les époques de l'histoire. Comme nous l'avons souligné, cette branche de la science historique a connu une période de gloire dans le quart de siècle qui suivit la Deuxième Guerre mondiale. Toutefois, ce champ d'étude a plus que jamais sa place de nos jours, dans ce monde vers lequel nous nous dirigeons, où le vernis de civilisation montre des signes de faiblesse, où les passions se réveillent, excitent et opposent de plus en plus en un nouvel esprit de croisade les grands ensembles religieux à l'intérieur desquels la «répression invisible» de l'esprit de consensus tend à faire taire toute voix discordante.

²⁷ Bruno BECKER, *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*; recueil, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink, 1953, 302 p.

²⁸ Les actes de ce colloque ont été publiés :

Hans R. GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT et Jean-Claude MARGOLIN (réunis par), *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles) : actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève, Librairie Droz, 1991.

²⁹ Les références des éditions originales :

Hans R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1956, 207 p.

Hans R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio, 1515-1563 : Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 353 p.

«[...] puisqu'il appartient à l'office de votre
Paternité non seulement de tondre, mais aussi
de paître les brebis du Christ.»

-Lettre de MM. de Berne à l'évêque de Lausanne, 1527³⁰

1.2 SOURCES

Il convient maintenant de présenter plus en détail les principales sources avec lesquelles nous entendons travailler dans ce mémoire. Notre principale source étant le *Summaire* de Farel, nous ne présenterons pour le moment que brièvement les sources auxiliaires qui seront utilisées. Pour ce qui est du *Summaire* lui-même, nous devons nous pencher davantage sur son contexte de production ainsi que sur sa forme et son contenu que nous ne l'avons fait jusqu'ici.

1.2.1 Datation du *Summaire*

Nous avons déjà présenté plus haut quelques éléments du contexte de production du *Summaire*. Avant de pousser plus loin cet exercice, il convient de régler les problèmes de datation entourant les premières éditions du *Summaire*. Au tournant des années 1520 et 1530, quatre éditions du *Summaire* furent publiées. Les dates et lieux, ainsi que les noms des imprimeurs qui apparaissent sur trois de ces quatre éditions ont donné du fil à retordre aux historiens qui ont tenté de les resituer, car «pour dépister les chasseurs d'impressions hérétiques³¹», ces mentions ont été falsifiées comme c'était souvent le cas avec les textes clandestins. Par ailleurs, les deux éditions les plus anciennes ne sont pas physiquement en notre possession, mais ne nous sont connues que par des condamnations de parlements ou rapports qui en font mention. L'édition avec laquelle nous travaillons ici, -celle de Pierre de Vingle à Neuchâtel en 1534- ne souffre pas de ces problèmes, puisqu'elle ne fut pas publiée

³⁰ Extrait de la lettre envoyée en date du 27 novembre 1527 par MM. de Berne à l'Évêque Sébastien de Montfalcon, pour tenter de convaincre celui-ci de se présenter à la dispute de janvier 1528. Cité dans : COMITÉ FAREL, *op. cit.*, p. 180.

³¹ Dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome II, p.120

en clandestinité. Néanmoins, il est important pour nous de déceler quelle fut la réelle date de la première édition du *Summaire*, afin que nous puissions établir le contexte de sa rédaction initiale –et non seulement celui de la réédition de 1534– dans l’itinéraire personnel de Farel, tout comme dans le contexte franco-suisse et international de cette époque.

La *Biographie Nouvelle*, dans sa section consacrée à l’inventaire des œuvres écrites de Farel, plaçait la parution de la première édition du *Summaire* en 1525³². Cette erreur ne fut corrigée que bien plus tard, par les travaux d’Elfriede Jacobs et surtout de Francis Higman³³. Les découvertes et conclusions de ces deux derniers auteurs furent synthétisées, organisées et augmentées par l’un des participants du Colloque Guillaume Farel qui consacra sa communication exclusivement aux problèmes de datation du *Summaire*; le Professeur David N. Wiley de l’Université de Susquehanna en Pennsylvanie³⁴.

Dans sa démonstration, Wiley commence par expliquer les causes qui ont porté pendant longtemps à croire que la première édition du *Summaire* devait dater des alentours de 1525. Cette erreur provenait principalement d’une méconnaissance de l’édition de 1542 «révisée» d’une part, et fut renforcée par la découverte, en 1929, de l’édition dite «de Turin», portant le millésime 1525, d’autre part. Pour simplifier, et suivant la démarche de Wiley, dénombrons les éditions de *Summaire* connues selon l’ancienne hypothèse de datation, et selon l’hypothèse actuelle.

³² *Ibid.* p. 39.

³³ Lire Francis HIGMAN, «Dates clés de la Réforme française», *Bibliothèque d’humanisme et renaissance*, XXXVIII (1976), pp. 237-247 et Elfriede JACOBS, *Die Sakramentslehre Wilhelm Farel*, Zurich, 1975, pp. 29-43. Références fournies par WILEY, dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome I, p.204.

³⁴ David N. WILEY «Toward a Critical Edition of Farel’s *Sommaire*: the Dating of the Editions of 1525 and 1542», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome I, pp. 203-219.

Tableau 1.1
Datation des éditions du *Summaire*

Ancienne hypothèse	Hypothèse actuelle
1525 «Turin»	
1529 «Venise» (hypothétique)	1529 «Venise» (Lyon, hypothétique) -et- 1531 «Anvers» (Lyon, hypothétique)
	«1525 Turin» (Alençon, 1533 environs, non autorisée?)
1534 Neuchâtel (révisions mineures)	1534 Neuchâtel (révisions mineures)
1538 «révisée» (hypothétique)	
1542 Genève (non révisée)	1542 Genève (réédition de 1534 : non révisée)
	1542 Genève (révisions majeures)
1552 Genève «révisée»	1552 Genève (révisions mineures)

Sous le champ «hypothèse actuelle», les éditions de 1529 «Venise» et 1531 «Anvers» ont été réunies pour cause de leur parenté. Publiées fort probablement toutes deux par Pierre de Vingle à Lyon entre 1529 et 1532, elles auraient vraisemblablement eu un contenu très similaire, et auraient porté des adresses différentes dans le seul but de semer la censure. L'édition de 1531 «Anvers» n'est pas mentionnée par Wiley dans sa démonstration, mais Higman la signale dans le chapitre qu'il a rédigé pour le récent collectif *Le livre évangélique en français avant Calvin*³⁵.

Les historiens du XIX^e siècle, auxquels emboîtèrent le pas les auteurs de la *Biographie Nouvelle*, crurent, en l'absence de meilleure connaissance de l'édition de 1542 «révisée», que la révision majeure du *Summaire* dont témoignait l'édition de 1552 aurait eu lieu lors d'une hypothétique réédition du *Summaire* autour de 1537-38. Ce qui supportait cette hypothèse était, d'une part la réfutation des charges d'Arianisme et de mollesse envers les Anabaptistes que Farel présentait dans l'appendice explicatif à la révision du *Summaire* intitulé *La Rayson Pourquoi*, et d'autre part les allusions que Farel faisait, dans ce même

³⁵ Francis HIGMAN, dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, p.72.

appendice, à *L'Institution de la Religion Chrétienne* de Calvin. La défense contre les charges d'Arianisme suggérait la période genevoise de 1536-38, et la référence au traité de Calvin portait à croire que Farel vantait une toute nouvelle édition en français de celui-ci -de 1537³⁶-, puisque le *Summaire* lui-même avait été écrit pour des gens qui ne lisaient pas le latin³⁷. Ces deux indices établissaient la «révision majeure» du *Summaire* en 1537-38. Par déduction, la phrase de Farel dans *La Rayson Pourquoi* selon laquelle Oecolampade l'avait admonesté «il y a 13 ou 14 ans» d'écrire en langue vulgaire pour ceux qui ne lisaient pas le latin plaçait la rédaction originelle du *Summaire* aux alentours de 1524-25. Par ailleurs, dans cette même *Rayson Pourquoi*, Farel mentionne une autre admonestation qui lui fut faite par Oecolampade en 1524 : celle d'aller prêcher à Montbéliard. On a assumé à tort que si Farel relatait ces deux demandes d'Oecolampade, c'était forcément qu'elles avaient eu lieu en même temps. La découverte, au British Museum en 1929, d'une copie de l'édition de «Turin» millésimée «1525», vint supporter cette hypothèse erronée, et empêcha les auteurs de la *Biographie Nouvelle* de la corriger, malgré la meilleure connaissance qu'ils avaient de l'édition de «1542 révisée».

Comme l'a démontré Wiley, cette hypothèse était toutefois fallacieuse, d'abord puisqu'elle ne reposait sur aucune preuve tangible, et ensuite puisqu'elle est contredite par des éléments de preuve internes à l'édition de «Turin», aux éditions de 1542 / 1552 «révisées», et à l'appendice *La Rayson Pourquoi*, lesquels éléments de preuve établissent que ces écrits n'ont pu être rédigés avant 1528 pour le *Summaire* original, et 1542 pour la révision majeure et *La Rayson Pourquoi*³⁸. D'abord, les suppositions selon lesquelles les deux demandes d'Oecolampade auraient été simultanées et qui placent la réfutation des charges d'Arianisme contre Farel au moment même de leur apparition ne constituent aucunement des preuves, mais simplement des hypothèses. Quant aux charges d'Arianisme, on a même un élément de preuve qui vient supporter la datation de *La Rayson Pourquoi* en

³⁶ Wiley passe rapidement et évasivement sur cette potentielle édition en français de *l'Institution* qui se situerait en 1537, mais on sait qu'il s'agirait d'une erreur de datation d'égale importance, puisque le traité de Calvin fut publié en latin en 1536 et 1539, mais pas en français avant 1541. Référence : Francis HIGMAN, *La Diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 107.

³⁷ David N. WILEY, op. cit., pp. 204-205.

³⁸ David N. WILEY, op. cit.

1542, puisque Farel y écrit qu'il aurait du répondre à ces accusations «il y a cinq ou six ans» - c'est-à-dire au moment supposé de leur apparition : Genève 1536-38-, mais qu'il en avait été dispensé par le fait que «Dieu avait placé sur son chemin un personnage plus talentueux que lui». Autrement dit, Calvin a rejoint Farel à Genève et a pris le relais pour la défense de la Réforme naissante, ce qui se produit en 1536³⁹.

Les meilleures preuves qui supportent la datation du *Summaire* «révision majeure» en 1542, et du *Summaire* original en 1528-29, se retrouvent toutefois à l'intérieur même de ces deux documents. David N. Wiley les expose encore une fois très clairement dans sa communication du Colloque Guillaume Farel⁴⁰. Tout d'abord, dans la «révision majeure» du *Summaire* de 1542, on trouve des passages qui ne peuvent qu'avoir été inspirés par des documents publiés après 1541, et parfois même des références plus ou moins directes à ces mêmes documents. Wiley estime que le chapitre du *Summaire* de 1542 portant sur l'excommunication est issu de trois sources employées par Farel : sa propre interprétation de Mat [18, 15-17] –sur la Correction fraternelle–, la réédition de 1539 / 1541 de l'*Institution* de Calvin, et les *Ordonnances Ecclésiastiques* de Genève de 1541⁴¹. C'est également de cette dernière source que Farel aurait tiré la procédure de nomination des pasteurs qu'il présente dans son *Summaire* révisé de 1542. Par ailleurs, dans le chapitre sur l'instruction des enfants, Farel fait une référence indirecte au *Catéchisme* de Calvin de 1542. Même s'il ne nomme pas textuellement sa source, nous pouvons être certains que Farel s'inspire bien de ce traité de Calvin, et non d'un autre, puisque la séquence dans laquelle sont présentés les thèmes de l'instruction correspond bien à celle du Catéchisme de 1542, et non à celle d'un précédent ouvrage. Puisque ces preuves établissent que l'édition révisée du *Summaire* se situe en 1542, et puisque *La Rayson Pourquoi* ne peut être rattachée qu'à cette révision de 1542, si l'on recule de 13 ou 14 ans pour retrouver l'admonestation d'Oecolampade dont parle Farel, on aboutit à la période de 1528-29 pour la rédaction du premier *Summaire*⁴².

³⁹ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 208-216.

⁴¹ *Ibid.*, p. 209.

⁴² *Ibid.*, p. 213.

Pour venir soutenir encore mieux ce travail de datation, l'on peut trouver à l'intérieur même de l'édition de «Turin» des indices qui indiquent que sa rédaction ne peut pas avoir lieu avant 1525, mais plutôt vers le printemps ou l'été de 1528. Tout d'abord, Farel s'attaque aux Anabaptistes dans la partie où il traite des «nouvelles sectes», estimant que «la foy et renouvellement de vie ne oste point ceste subjection [au Magistrat] : et encore moins le baptisme⁴³». Étant donné que les Anabaptistes apparaissent en 1525, cette attaque contre eux ne peut avoir été rédigée avant cette date. Ensuite, Wiley indique que le ton général du premier *Summaire*, axé largement sur le lent et laborieux travail d'évangélisation d'une populace superstitieuse, et sur la nécessité de «ceux qui sont déjà accoutumés aux Écritures» de s'entendre plutôt que de se quereller, correspond mieux à la période de la prédication de Farel à Aigle, et de la dispute de Berne, plutôt qu'aux années houleuses de Montébliard⁴⁴. Enfin, le fait que Farel se moque de la condamnation par la Sorbonne de ceux qui lisent les traductions du Nouveau Testament mais non l'Ancien indique une rédaction postérieure au 30 avril 1528, date où fut éditée la première traduction en français de l'Ancien Testament par Lefèvre d'Étaples. Il est donc confiant d'affirmer que la première édition du *Summaire* fut probablement composée entre le printemps de 1528 et la fin de l'année 1529 où Farel reprend, selon la *Biographie Nouvelle*, «sa mission d'évangéliste itinérant⁴⁵».

Pour résumer et mettre l'accent sur ce qui nous intéresse, quatre éditions du *Summaire* sont à notre connaissance actuelle publiées au tournant des années 1520-30. Les deux premières sont celles de 1529 et de 1531, dites «de Venise» et «d'Anvers», mais publiées en fait chez Vingle à Lyon. On n'en possède aucun exemplaire, mais on connaît leur existence par une condamnation de la Cour du Parlement de Dole datée du 14 mars 1530 pour «Venise» et par l'inventaire d'une fouille effectuée à Apt en 1540 pour «Anvers». La troisième est l'édition dite «de Turin», et portant le millésime 1525. Celle-ci est la plus ancienne version que l'on possède actuellement, mais d'une part elle aurait probablement été publiée à Alençon par Simon du Bois vers 1533, et non en 1525 à Turin, et d'autre part, on n'a pas encore pu déterminer avec certitude si cette édition avait été autorisée par Farel ou

⁴³ Guillaume FAREL, cité par David N. WILEY, *op. cit.*, p. 214.

⁴⁴ David N. WILEY, *op. cit.*, pp. 214-215.

⁴⁵ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, p. 206.

non⁴⁶. La quatrième, et celle avec laquelle nous travaillerons, est celle de Vingle à Neuchâtel en 1534. Il s'agit vraisemblablement de la première édition du *Summaire* qui ne soit pas clandestine, mais elle ne comporte que des révisions mineures par rapport à l'édition de «Turin», et donc vraisemblablement par rapport à celles de Lyon de 1529 et 1531.

1.2.2 Contexte de rédaction du *Summaire*

Nos problèmes de datation étant réglés, ou du moins éclaircis, jetons maintenant un coup d'œil au contexte de la rédaction du *Summaire* de 1529, et à celui de sa réédition par Vingle à Neuchâtel en 1534. Une bonne compréhension de ce contexte passe nécessairement par une bonne compréhension de l'ensemble politique complexe qu'est la Suisse du début du XVI^e siècle. En 1499, après la guerre de Souabe, la Confédération Suisse a acquis son indépendance de fait de l'Empire, celui-ci ne conservant qu'une suzeraineté symbolique. La Confédération était toutefois loin de ressembler, à cette époque, à ce qu'elle est aujourd'hui. Il n'y avait que 10 cantons, qui n'avaient gagné leur autonomie et leur reconnaissance que très progressivement et au cours d'une longue lutte avec la maison des Habsbourg à partir de la fin du XIII^e siècle⁴⁷. Schaffhouse et Bâle rejoignirent la Confédération en 1501, dans la foulée du Traité de Bâle de 1499, et Appenzell fit de même en 1513. Il y avait alors 13 cantons, et ce fut cette configuration qui servit de cadre aux premières décennies de la Réforme en Suisse. Pour ce qui est de la Suisse francophone, Higman souligne que l'emploi d'une telle dénomination est quelque peu un anachronisme au XVI^e siècle, puisque, des régions francophones de la Suisse d'aujourd'hui, seule Fribourg était alors membre de la Confédération⁴⁸. Le Vaud et le Valais étaient pour la plupart des possessions savoyardes, sauf

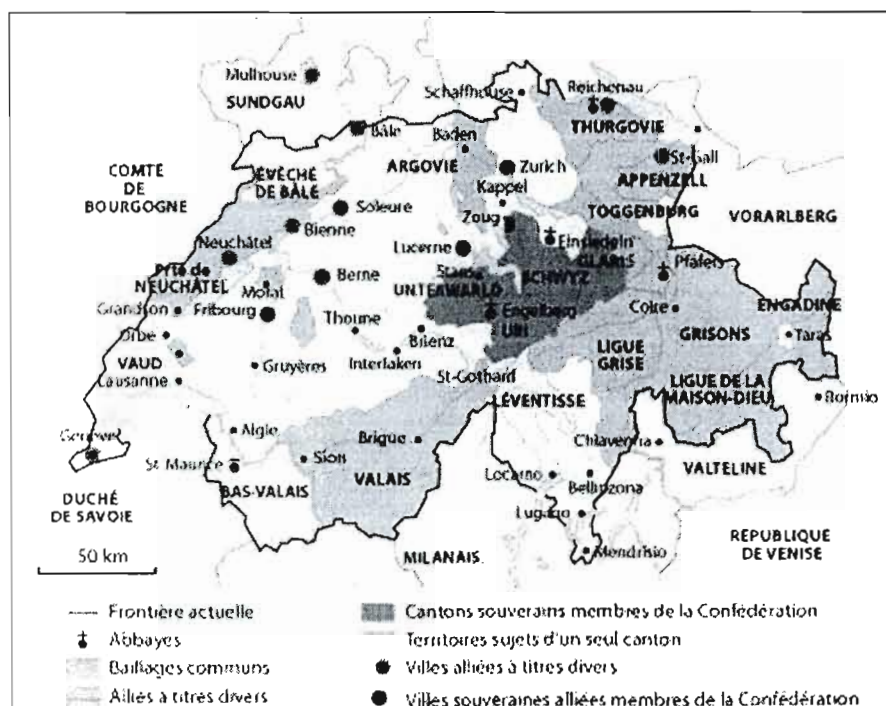
⁴⁶ Toutefois, l'hypothèse actuellement acceptée par la majorité des chercheurs est que Farel n'aurait pas été mis au courant de cette édition, ne l'aurait pas approuvé officiellement, mais n'aurait pas pour autant été choqué ou indisposé par son apparition puisqu'elle servait ses objectifs.

⁴⁷ Les trois premiers cantons à se confédérer pour se défendre des Habsbourg furent Schwyz, Uri et Unterwald, qui conclurent un Pacte Perpétuel de Défense en 1291. Ils furent rejoints dans la Confédération par Lucerne (1332), Zurich (1351), Glaris et Zoug (1352) et Berne (1353) avant que celle-ci ne soit reconnue par les Habsbourg en 1389. Au XV^e siècle, Fribourg et Soleure s'ajoutèrent à cet ensemble (1481).

⁴⁸ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 63.

quelques enclaves bernoises. Neuchâtel était un Comté d'Empire, et Genève, ainsi que Lausanne étaient des évêchés dépendant également de la Savoie. Les deux plus importantes forces politiques dans la partie ouest de la Suisse étaient alors Fribourg, et surtout Berne. Bâle disposait pour sa part d'un rayonnement culturel très important, mais pas d'un énorme poids politique. La maison de Savoie, depuis les guerres de Bourgogne et la fin des années 1470, était quant à elle en état de «faiblesse croissante», et perdait peu à peu son influence sur le pays de Vaud qu'avaient occupé Berne et Fribourg de 1476 à 1478. Ces deux cités y conservaient des enclaves, et avaient conclu –ou allaient conclure- des combourgeoisies avec plusieurs cités, incluant Neuchâtel, Lausanne et Genève⁴⁹. La figure 1.1 ci-dessous présente la configuration politique de la Confédération Suisse à la charnière des XV^e et XVI^e siècle.

Figure 1.1
La Suisse à la fin du XV^e siècle



Carte Hachette Multimédia reproduite avec l'aimable autorisation du site Internet MEMO⁵⁰

⁴⁹ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁰ Disponible à l'adresse URL: <http://www.memo.fr/dossier.asp?ID=183>

Suivons le parcours de Farel, de l'éclosion de la Réforme jusqu'à la deuxième édition du *Summaire* en 1534. Au moment où Zwingli introduisit la Réforme à Zurich, entre 1519 et 1523, Farel était encore bien loin des intrigues de l'échiquier politique Suisse, et travaillait d'abord avec son maître Lefèvre d'Étaples, puis avec les évangéliques de Meaux, Briçonnet, Roussel, Vatable, d'Arande, Mazurier, Caroli. Ces années étaient toutefois celles de la pénétration des idées luthériennes en France : rappelons que, condamnés par la Sorbonne seulement en avril 1521, les livres du moine de Wittenberg étaient librement imprimés, vendus et lus en France avant cette date⁵¹. Ne voulant pas prendre de risques inutiles dans un contexte de paranoïa grandissante envers «l'hérésie luthérienne», et malgré la sympathie du pouvoir royal pour ses travaux, Briçonnet décida de renvoyer au printemps 1523 quelques-uns de ses prédicateurs un peu trop bruyants, au nombre desquels Guillaume Farel. Après quelques efforts infructueux à Paris et en Guyenne, le Dauphinois prit le chemin de Bâle où il espérait trouver un terreau plus favorable aux «idées nouvelles». Il y arriva au cours de l'été 1523, et fut accueilli par Oecolampade. Au cours de l'année qui suivit, Farel effectua des voyages à Strasbourg et Zurich pour rencontrer Bucer, Capiton et Zwingli. Il organisa également la Dispute de Bâle au mois de février 1524, laquelle, on peut se l'imaginer, n'eut pas les résultats qu'il lui avait voulu, puisque non seulement Bâle ne passa pas à la Réforme, mais le Conseil de la ville finit par expulser Farel le 9 juillet 1524. On a beaucoup discuté de l'implication d'Érasme –qui était alors résident à Bâle, et qui aurait eu des différends avec Farel– dans ce bannissement. Massaut a montré qu'il était toutefois impossible de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse avec certitude⁵².

Au cours de ces années 1523 et 1524, Farel publia à Bâle son fameux *Pater Noster et Credo en François*, dont nous avons déjà parlé, et qui constitue «le premier écrit de la Réforme francophone⁵³». Farel aurait fait affaire avec Cartander, son «imprimeur habituel en

⁵¹ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 19.

⁵² Jean-Pierre MASSAUT, «Les relations d'Érasme et de Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, op. cit., Tome I, p28.

⁵³ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 26.

ce début de 1524⁵⁴». Higman indique cependant que ce petit opuscule sortit également «presque certainement» des presses bâloises de Conrad Resch en août 1524 pour fins d'être expédié à Paris⁵⁵. Fait intéressant à noter, Farel n'était plus à Bâle à ce moment, son expulsion ayant eu lieu au mois de juillet, ce qui indique que malgré son exil, il conserva des appuis et collaborateurs dans la cité des bords du Rhin. Deux autres écrits sont possiblement attribuables au Farel de la période bâloise. Le premier est la *Determinatio*, «violente attaque de la sentence de la Sorbonne [du] 2 décembre 1523, qui condamnait les erreurs prêchées à Meaux⁵⁶», publiée satiriquement sous le même titre que la sentence officielle, et reprenant le texte de celle-ci avec ironie et moquerie. Ce pamphlet, qui n'aurait d'ailleurs pas du tout trouvé la faveur de Lefèvre d'Étaples, fut immédiatement dénoncé par Érasme comme issu de la plume de Farel. L'attribution du travail d'impression à Cartander semble soutenir cette hypothèse, bien qu'il ait été possible, comme le rappelle Gilmont, que Farel ait été aidé par des collaborateurs plus au courant que lui des événements strasbourgeois⁵⁷. Le second texte dont la paternité pourrait revenir à Farel est *l'Epistre chrestienne tresutile*, un petit traité destiné à guider ceux qui commencent à lire les Écritures. C'est Annie Tricard qui, la première, a avancé la thèse de l'attribution de cet anonyme à Farel⁵⁸. Récemment, Isabelle C. Denommé et William Kemp ont réexaminé la question, et ont relevé plusieurs indices dans le texte permettant de soutenir la validité de cette hypothèse, sans pour autant la confirmer en dehors de tous doutes possibles⁵⁹.

Chassé de Bâle, Farel se rendit à Montbéliard, une petite seigneurie appartenant au duc Ulric de Wurtemberg, noble allemand turbulent et violent qui avait été mis au ban de l'Empire pour avoir assassiné un chevalier, et était toujours en conflit avec la Ligue de

⁵⁴ Jean-François GILMONT, «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome II, p. 139.

⁵⁵ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, *op. cit.*, pp.26, 35. De fait, Simon de Colines en imprime une édition non officielle à Paris en 1525.

⁵⁶ Jean-François GILMONT, «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome II, p. 138.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁸ Annie TRICARD, *La propagande évangélique en France : l'imprimeur Simon du Bois (1525-1534)*, dans *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, 1957, pp. 4-12.

⁵⁹ Isabelle C. DENOMMÉ et William KEMP, «L'Épistre chrestienne tresutile [c.1524] : Un écrit de Guillaume Farel? Présentation et édition», dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, pp. 40-69.

Souabe pour récupérer le Wurtemberg envahi par celle-ci. Il semble que le duc ait toutefois été favorable aux «idées nouvelles», et qu'il ait offert sa protection à Farel, afin de lui permettre de prêcher l'Évangile. Cette étape du parcours du réformateur dauphinois fut toutefois de courte durée. En mars 1525, Farel quitta Montbéliard à cause de multiples raisons au nombre desquelles on doit surtout retenir la persistante opposition du clergé local et la fin de la protection du duc qui cherchait des appuis du côté de Fribourg –ville hostile à la Réforme– afin de reconquérir le Wurtemberg. Une fois de plus, Farel se remit donc en route. Il se rendit à Strasbourg pour rencontrer à nouveau Bucer et Capiton, mais il y retrouva aussi des exilés français, et parmi eux ses anciens compagnons Lefèvre et Girard Roussel. François I^{er} ayant été capturé à Pavie en février 1525, et Marguerite de Navarre ayant quitté le royaume pour négocier sa libération, la première vague de persécution s'était déclenchée contre les «luthériens», forçant plusieurs évangéliques –radicaux comme modérés– à fuir.

Ce qui se déroula durant cette année et demie⁶⁰ où Farel vécut hébergé chez Capiton à Strasbourg fut déterminant pour la vie de Farel et l'avenir de la Réforme française dans les trois décennies qui suivirent : une décision dut être prise entre continuer le travail commencé en Suisse ou profiter du retour de François I^{er} pour reprendre les efforts abandonnés en France au moment de la dissolution du Groupe de Meaux en 1523. La décision de Farel eut un poids certain dans le retrait relatif de l'effort des réformateurs des affaires françaises pour la première moitié du XVI^e siècle. Ce ne fut que vers la fin des années 1550, une fois l'emprise de Calvin bien établie sur Genève, que les efforts systématiques de conversion de la France reprirent⁶¹. Comme le soulignent les auteurs de la *Biographie Nouvelle*, ces années 1525 et 1526 constituent à l'échelle européenne une période charnière déterminante pour l'avenir de la Réforme⁶². Suite à la guerre des Paysans, Luther se dissocia des réformateurs «révolutionnaires» et anabaptistes, mais également des «sacramentaires» qu'était le parti de

⁶⁰ D'avril 1525 à novembre 1526.

⁶¹ Les Placards de 1534 –et de 1535– ne doivent pas nécessairement être vus comme un effort sincère de conversion mal calculé. De l'avis de Higman, leurs conséquences inévitables étaient bien connues des réformateurs de Neuchâtel et Genève. Fort justement, «la réforme *spirituelle* de l'Église gallicane se trouvait confrontée à la *doctrine* inflexible des réformateurs de la Suisse romande. Il semble que c'était afin de saboter cette réforme 'tiède' en France que les réformateurs suisses choisirent d'agir de façon aussi brutale...» écrit-il.

Référence : Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 70.

⁶² COMITÉ FAREL, op. cit., p. 152.

Zwingli, Farel et Oecolampade, et qu'il catégorisait avec eux. En même temps, les humanistes et les pouvoirs temporels prenaient conscience des dangers d'effusion de sang que représentait la «foi nouvelle». La rupture s'opéra entre Érasme et Luther par la querelle du libre arbitre, mais Zwingli et les siens se détachèrent également du prince de la République des Lettres. En Allemagne, la Réforme «jusqu'alors populaire et enthousiaste, devenait la 'Réforme des princes', politique et ecclésiastique⁶³». En France, la captivité du roi, qui dura de février 1525 à mars 1526, donna libre champ à la première grande vague de répression de la Réforme. Plus divisée et pourchassée que jamais, la «foi nouvelle» ne semblait guère promise à un avenir reluisant en France.

Pourtant, à Strasbourg, les espoirs subsistaient au sein de la petite communauté d'exilés français dont plusieurs logeaient, tout comme Farel, chez Wolfgang Capiton. Il semble qu'il ait régné dans cette ville «carrefour d'idées comme de routes [...] où se coudoyaient luthériens, sacramentaires, baptistes, quiétistes et mystiques» un climat d'œcuménisme réformé et une conscience de médiation entre les courants germaniques et français que percevaient et tentaient d'entretenir les chefs de la Réforme strasbourgeoise Bucer et Capiton⁶⁴. Il semble également que Farel, baignant dans cette ambiance, et retrouvant ses compagnons Lefèvre, Michel d'Arande et Girard Roussel, fut tenté de reporter ses efforts en France, d'autant plus que certains lui disaient que «tous [en France] chérissent Zwingli et [...] se plaignent que Luther s'écarte, au sujet de l'Eucharistie, de l'opinion de Zwingli et des autres⁶⁵». Cette tentation s'amplifia certainement à partir du retour de François I^{er} et de la fin des persécutions qui l'accompagna. Les auteurs de la *Biographie Nouvelle* indiquent que Farel «voyait en la cité impériale de Metz un point stratégique à occuper et qui sait? à utiliser par la suite comme foyer de propagande dans le Royaume⁶⁶». Cependant, ils ajoutent également que pendant cette période, «sur ses projets, il donne des indications presque contradictoires, [insistant par deux fois] sur son désir d'aller à Metz⁶⁷», mais travaillant en même temps à faire lever son décret d'expulsion de Bâle, et observant de près

⁶³ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 164.

les progrès de la Réforme à Berne. Pour quelle raison finit-il par opter pour la Suisse? On ne peut l'affirmer avec certitude. Cependant il est fort possible que la question de l'eucharistie n'ait pas été étrangère à cette décision. Peut-être Farel se sentait-il trop distancié théologiquement de ses anciens compagnons exilés qu'il avait revus. Peut-être avait-il conscience qu'il serait difficile de défendre une position sacramentaire trop radicale face à la Sorbonne, même avec l'appui de François I^{er} et Marguerite de Navarre. On peut aussi penser que le bon accueil qu'il avait reçu à Bâle chez Oecolampade, et le bon esprit de coopération qui avait animé les deux hommes incita Farel à penser –à raison- qu'il avait de meilleurs appuis en Suisse qu'en France, et que les portes de Bâle ne lui seraient pas toujours closes. Quoi qu'il en soit, le 20 octobre 1526, Farel quitta Strasbourg non pour l'ouest, mais pour le sud, et il parvint à Aigle vers la mi-novembre, après de courts passages à Bâle, Berne et possiblement Neuchâtel.

La puissante cité de Berne, à cette époque, disposait de trois différents niveaux d'influence en pays romand. Elle détenait au sud-est du lac Léman une enclave nommée les «Quatre Mandements» qui dépendait entièrement d'elle, et qui comprenait les seigneuries d'Aigle, Ollon, Bex et Ormonts. Elle occupait en baillage commun avec Fribourg les domaines d'Orbe, Grandson, Morat et Echallens, répartis autour du lac de Neuchâtel. Enfin, elle avait établi des alliances de combourgeoisies avec plusieurs cités théoriquement indépendantes, mais en fait extrêmement soumises à son influence, incluant Genève, Lausanne et Neuchâtel. L'attitude des dirigeants bernois, au cours de ces années 1520 et 1530 fut à la fois d'utiliser la cause religieuse pour faire progresser leur influence politique en pays romand, et d'utiliser leur influence politique en pays romand pour y faire progresser la cause religieuse. Les auteurs de la *Biographie Nouvelle* et du *Colloque Guillaume Farel* s'entendent sur ce point : il serait abusif de prétendre que les Bernois ont agi ainsi par pur opportunisme. «Ils ont eu un idéal de patriotisme suisse, et, une fois décidés pour la Réforme, un idéal religieux⁶⁸». Toutefois, lorsque Farel atteignit Berne depuis Strasbourg, la ville n'avait pas encore tout à fait basculé du côté réformé. Ainsi, ce ne fut pas le Conseil de Berne qui le nomma officiellement enseignant à Aigle, du moins pas dès son arrivée. Il aurait plutôt

⁶⁸ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, p. 172.

été «selon l'usage du temps, recommandé par ses amis de Bâle et de Berne⁶⁹». Au cours de l'année 1527, l'appui de Berne à Farel devint de plus en plus consistant et officiel. Un peu comme à Montbéliard, le réformateur dauphinois se heurta à l'opposition du clergé local, ainsi –selon ses propres dires– qu'à l'ignorance et à la superstition de la population, mais cette fois, il avait pour lui de meilleurs appuis que deux ans auparavant. Farel quitta cependant Aigle au début de 1528 : il se rendit à Berne car la ville était désormais mûre pour la Réforme. Les partisans bernois de la «foi nouvelle» avaient réussi à obtenir le droit de tenir une dispute en allemand, en latin et en français. Farel fut invité pour s'occuper de la partie française.

La Dispute de Berne est sans aucun doute –avec la conversion de Zurich– l'un des deux moments clés de la Réforme en Suisse. Elle fut organisée en majeure partie par Berchtold Haller, réformateur bernois de la première heure. Du côté catholique, on invita les prêtres des Quatre Mandements, ainsi que l'évêque de Lausanne, Sébastien de Montfalcon, dont dépendait Berne au niveau épiscopal. Devant le refus de celui-ci de participer, on le somma d'envoyer des émissaires pour le représenter, sous peine de le déposer de sa charge, mais ces émissaires se défilèrent presque encore plus vite que l'évêque lui-même. Les prêtres des Quatre Mandements, pour leur part, furent retenus à Berne, mais ils refusèrent d'abandonner la foi traditionnelle à l'issue des débats. La boucle n'en était pas moins bouclée : Berne abolit la messe dans son propre canton ainsi que dans les Quatre Mandements. Farel, pour sa part, participa aux débats en français, à la traduction des thèses, ainsi qu'à la correspondance officielle avec Sébastien de Montfalcon. Tout ceci se déroula aux mois de janvier et février 1528.

Fort de la résolution officielle de Berne d'adopter la Réforme, Farel retourna dans les Quatre Mandements pour y installer la «foi nouvelle». Pendant près de deux ans, soit de février 1528 à décembre 1529 ou janvier 1530, il se consacra à cette tâche, travaillant à l'abolition de l'ancien culte avec des collaborateurs envoyés par ses amis de Zurich, de Bâle et de Strasbourg, ainsi qu'avec le soutien actif de MM. de Berne, et se méritant de leur part et

⁶⁹ *Ibid.*, p. 174.

de celle de Zwingli le sobriquet «d'Évêque d'Aigle». Durant cette période, il rédigea sa première version du *Summaire* et il la fit éditer par Vingle à Lyon⁷⁰. Résumons donc les différents éléments de contexte pour le cadre de production initiale du *Summaire*. Au niveau international, la Réforme était divisée par le désaccord grandissant entre Luther et Zwingli et quelque peu entachée par les troubles anabaptistes et la guerre des Paysans. Toutefois, un certain espoir subsistait pour la France, alimenté par la protection qu'offrait toujours François I^{er} aux évangéliques. Ceux-ci étaient néanmoins de plus en plus en rupture avec les «sacramentaires» suisses Zwingli, Oecolampade, Farel et leurs amis. En Suisse, une importante victoire venait d'être acquise avec la conversion de Berne : la Réforme avait le vent dans les voiles, et la foi traditionnelle reculait. En 1529, Bâle et Schaffhouse rejoignirent le camp réformé. Les cantons catholiques s'inquiétaient de plus en plus et Kappel n'était pas loin. Les réformateurs étaient conscients de cette opposition croissante, et la nécessité de l'unité entre eux leur apparaissait clairement. À Berne, la «foi nouvelle» était adoptée par la ville : encore fallait-il la faire accepter par la campagne attachée à la tradition et à la superstition –selon le mot de Farel-, où l'influence des prêtres était encore grande.

À partir de la Dispute de Berne, les événements de la Réforme en Suisse et de la vie de Farel s'enchaînèrent selon une nouvelle dynamique. Voyons comment ils menèrent à la réédition du *Summaire* à Neuchâtel en 1534. Globalement, on peut dire qu'au cours des années 1528-1536, on assista à une vive progression de la Réforme du côté ouest de la Suisse actuelle, et à une certaine freinée du côté est. À la suite de l'implantation de la Réforme dans les Quatre Mandements, les intérêts de Berne se tournèrent vers le nord où se trouve le Jura, et qui correspond au pays de Neuchâtel. Farel fut envoyé à Morat par une lettre du conseil de Berne reçue le 22 janvier 1530. Pendant les mois précédents, il avait également été envoyé en

⁷⁰ C'est à la même période que Farel, chargé par Berne de mettre en place un culte réformé dans ses terres de langue francophone, aurait rédigé sa *Manière et fasson*, petit ouvrage décrivant la liturgie des trois sacrements conservés par la Réforme suisse –à savoir le baptême, le mariage et la Cène-. On ne possède que l'édition de Vingle de 1533 de ce traité, ce qui toutefois, selon Gilmont, ne signifie pas pour autant nécessairement que la version de 1528 n'aurait été que manuscrit. Quoi qu'il en soit, ce texte, non signé mais attribuable sans grands risques à Farel, constitue un autre accomplissement du réformateur dauphinois en tant que «plus ancien témoin imprimé d'une liturgie française des Églises réformées».

Se référer à : Jean-François GILMONT, «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome II, pp. 122-123.

mission à Lausanne pour y tâter le terrain, sans trop de résultats pour le moment. En fait, le réformateur dauphinois n'avait pas attendu la missive de MM. de Berne pour commencer à s'intéresser au pays neuchâtelois. Dès l'automne 1529, il recommençait à voyager dans cette région, ce qui indique que le *Summaire* était probablement déjà rédigé et imprimé à cette époque. Pour corroborer cette hypothèse, signalons que l'historien Lucien Febvre a examiné la condamnation de la Cour du Parlement de Dole par laquelle nous est connue cette édition de 1529, et en a rapporté le relevé du colophon : «imprimé à Venise par Pierre du Pont à l'enseigne de pigeon blanc, le 12^e de nov., 1529⁷¹». À l'échelle de la Suisse, quelques événements d'importance eurent également lieu en 1529. Sous la supervision d'Oecolampade, Bâle adopta finalement la Réforme, et Schaffhouse fit de même, ce qui portait à quatre le nombre de cantons réformés. Par ailleurs, le colloque de Marburg cristallisa le désaccord entre Luther et Zwingli au sujet de l'eucharistie et consomma la rupture entre les Réformes suisse et allemande. Également, la première campagne de Kappel déboucha sur un traité de paix et une entente de respect entre les cantons suisses allemands catholiques et réformés, établi à l'initiative du landammann de Glaris, Hans Aebli. Toutefois, dans les deux années qui suivirent, Zwingli continua d'essayer de miner le terrain des cantons catholiques, sans égards pour les conditions du traité⁷².

Au cours de l'automne 1530, les efforts acharnés de Farel portèrent fruit : Neuchâtel adopta la Réforme en conseil le 4 novembre, par une majorité de 18 voix, non sans être passée par émeutes iconoclastes, procès hautement publicisés impliquant Farel, tractations politiques avec Berne, risques de guerre avec Fribourg et Soleure et même de guerre civile⁷³. Cependant, environ un an après, à l'automne 1531, la Réforme suisse subit un double revers avec la défaite de Kappel et la mort de Zwingli. Le traité de paix, qui scella la victoire catholique, instaura sept cantons catholiques (Fribourg, Soleure, Uri, Schwyz, Unterwald,

⁷¹ Lucien FEBVRE, *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, 1911, pp. 184-185.

⁷² Ceci correspond à une stratégie souvent employée par les réformés : ayant obtenu un édit de tolérance –ou de permission– ou une entente de respect mutuel pour une ville ou un canton donné, les réformateurs continuent plus ou moins en sourdine leur action de propagande jusqu'à ce qu'ils sentent que la balance penche suffisamment en leur avantage. À ce moment, ils déclenchent habituellement une dispute ou une autre action qui leur permet de conquérir la ville ou le canton en question. Bien souvent, cette stratégie tourne à leur avantage, car le temps travaille habituellement pour eux. Il en fut évidemment autrement pour les événements entourant les deux batailles de Kappel.

⁷³ COMITÉ FAREL, *op. cit.*, pp. 219-229.

Lucerne et Zoug), quatre réformés (Berne, Zurich, Bâle et Schaffhouse) et deux mixtes (Glaris et Appenzell). Ce fut plus ou moins la fin de l'expansion de la Réforme dans la partie est de la Suisse. Désormais, ce fut plutôt en terres bernoises -ou soumises à l'influence bernoise- que la «foi nouvelle» déploya son expansion. L'arrivée de l'imprimeur Pierre de Vingle à Neuchâtel fut un apport appréciable à cette progression. Chassé de Lyon «pour y avoir imprimé des Nouveaux Testaments⁷⁴», Vingle séjourna d'abord à Genève de l'hiver 1532-1533 à juin 1533, puis fut invité par Farel à Neuchâtel où il s'installa au mois de juillet ou d'août de la même année, avec tout son matériel. À l'été 1532, Farel s'était rendu dans les Vallées vaudoises du Piémont, dans le but d'évangéliser les Vaudois, de tenter de les rallier à la Réforme, mais également -voire surtout- de mener chez eux une levée de fonds destinée officiellement à réunir de l'argent pour rééditer une traduction de la Bible d'Olivétan⁷⁵. Higman estime que cette Bible n'aurait certainement pas été le seul motif de cette levée de fonds⁷⁶. Il écrit : «Farel a réuni 800 écus, somme énorme surtout pour des pauvres paysans vaudois, [agissant] avec un minimum de scrupules : devant ce qu'il voyait comme le besoin absolu du moment, il a persuadé les Vaudois non seulement de financer une Bible, mais d'équiper une imprimerie entière.⁷⁷» Ainsi, Vingle se retrouva à la tête de la première imprimerie réformée autorisée en terre francophone. De 1533 à 1536, année de sa disparition, il y imprima de nombreux documents fondamentaux de la genèse de la Réforme française, incluant la réédition du *Summaire* de 1534, la Bible d'Olivétan, les *Chansons* de Malingre, la fausse *Confession* de Noël Béda, le *Livre des Marchans* de Marcourt, ainsi que les fameux *Placards* de ce même auteur.

Ceci nous mène à l'année 1534, et à la réédition du *Summaire* qui sortit des presses de Vingle le 23 décembre de cette année. Deux événements majeurs ont eu lieu la même année et ont pavé la voie à cette réédition. D'abord, au mois de janvier et février 1534, eut

⁷⁴ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 66-67.

⁷⁵ Farel avait assisté et participé au Synode de Chanforan, la grande assemblée vaudoise de l'été 1532, à l'occasion de laquelle, il avait réalisé ce gain pour sa cause. Bodenmann précise qu'une somme de 500 écus d'or -qui constitue un acompte sur la somme totale de 800 écus- est versée dès la fin de l'année 1532.

Référence : Reinhard BODENMANN, «Farel et le livre réformé français» dans Jean-François GILMONT et William KEMP, op. cit., pp. 13-39.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 66-67. La Bible d'Olivétan sera néanmoins bel et bien imprimée par Vingle en 1535.

⁷⁷ *Ibid.*, p67

lieu la première Dispute de Genève, qui opposa –entre autres- Farel et Viret au dominicain Guy Furbity, et qui, si elle n’y fit pas triompher instantanément la Réforme, n’en ébranla pas moins la cité des bords du Lac Léman. Ensuite, au mois d’octobre de la même année, ce fut le premier affichage des fameux *Placards* de Marcourt. Ceux-ci créèrent davantage de remous à leur réapparition trois mois après, au début de 1535, mais marquèrent tout de même dès le premier affichage le début d’un réel changement de ton, venant à la fois des réformés de la Suisse francophone, et de la part de la monarchie française, avec derrière elle la Sorbonne et les parlements. Les évangéliques «modérés» de France allaient se retrouver pris entre les deux mâchoires de cet étau.

1.2.3 Destinataires et fonctions du *Summaire*

La mise en contexte du *Summaire* de Farel nous permet de comprendre davantage qui étaient ses destinataires et pour remplir quelles fonctions il fut rédigé, ou du moins, d’établir certaines hypothèses à cet égard. La première réflexion à laquelle nous pouvons nous adonner est celle qui concerne la langue en laquelle le *Summaire* fut rédigé. L’usage de la langue française indique que l’ouvrage de Farel n’était pas destiné d’abord aux lecteurs lisant le latin, ou du moins, pas à eux seuls. On peut supposer que le *Summaire* était destiné prioritairement au public moyennement lettré, probablement urbain, de Suisse romande et de France. La diffusion en territoire français est difficile à évaluer, surtout pour les deux premières éditions, et ni la *Biographie Nouvelle*, ni les actes du Colloque Guillaume Farel n’en présentent un portrait précis, mais on peut affirmer qu’elle eut lieu, comme en témoignent les comptes-rendus qui nous attestent l’existence de ces éditions. La fameuse admonestation d’Oecolampade, dont nous avons fait mention plus haut, supporte également cette hypothèse d’une rédaction du *Summaire* à l’intention de classes sociales moyennement lettrées, et pas encore converties à la «foy nouvelle». Il se peut cependant que le *Summaire* ait eu d’autres fonctions et destinataires.

Dans son chapitre du collectif *Le livre évangélique en français avant Calvin* intitulé «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics» le professeur Francis Higman résume efficacement la double fonction du *Summaire*, et du coup, les deux groupes de destinataires auxquels le traité de Farel était adressé⁷⁸. L'une de ces deux fonctions est effectivement rattachée à l'aspect polémique du *Summaire*, et en fait un ouvrage adressé à un public «ne sachant pas le latin», pas encore gagné à la Réforme, mais tout de même moyennement lettré et intéressé aux questions théologiques, attiré par les tendances évangéliques et principalement concentré dans les villes, moins attachées à la tradition que ne l'étaient les campagnes. La mention «Chrestiens, ne vous arrestez au jugement que les prebstres donneront de ce livre, car ilz sont aveugles et conducteurs d'aveugles [Mt 15]» que l'on trouve en préambule au texte du *Summaire* {A1V} est très typique de l'appel «lisez puis jugez» que les réformés avaient l'habitude de lancer au public non converti afin d'inciter celui-ci à «éprouver tout⁷⁹», à la règle des Écritures.

Pour Higman cependant, le contexte de production du *Summaire* ainsi que son contenu même nous laissent envisager une autre fonction et un autre public cible qui lui auraient été voulus par son auteur. Comme il l'explique en introduction de son chapitre, le *Summaire* de Farel n'est pas qu'un ouvrage de conversion, mais également un ouvrage d'autodéfinition, et d'organisation théologique de la Réforme suisse naissante⁸⁰. Suite à la rupture entre luthériens et sacramentaires, et afin de se démarquer des évangéliques français «modérés», il était important de produire un ouvrage de démonstration, une sorte de «manifeste» en quelque sorte, afin de solidifier l'unité que l'on souhaitait voir naître au lendemain de la Dispute de Berne. Dans ce même contexte, ajoute Higman, il fallait fournir aux missionnaires nouvellement recrutés et aux communautés nouvellement converties un consensus théorique uniforme concernant la doctrine réformée⁸¹. Le *Summaire* aurait donc été aussi bien un pamphlet polémique voué à la conversion –et destiné à la France autant qu'à la Suisse francophone?– qu'un manuel pratique de théologie et d'organisation du culte pour l'évangélisation en terres bernoises.

⁷⁸ Francis HIGMAN, dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*

⁷⁹ [1 Thes 5; 19-22] et [1 Jn 4; 1]

⁸⁰ Francis HIGMAN, dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, pp. 72-74.

⁸¹ *Ibid.*, p. 73.

1.2.4 Édition et contenu du *Summaire*

La réédition de Vingle de 1534 nous indique par le peu de modifications qu'elle contient qu'elle aurait possiblement eu les mêmes fonctions et destinataires. Certains éléments de contexte, comme on l'a vu plus haut, avaient bien évolué entre 1528 et 1534, mais il y avait certainement encore place autant pour un pamphlet polémique que pour un traité pratique d'organisation du culte. Genève et Lausanne n'étaient pas encore converties, et le fait que la Réforme disposait désormais d'une imprimerie bien à elle installée à Neuchâtel ne pouvait qu'inciter ses acteurs à vouloir utiliser cet outillage pour se distancier encore plus des Français et des Luthériens.

C'est cette édition de 1534, comme nous l'avons mentionné plus haut, qui sera utilisée dans ce mémoire. En annexe des Actes du Colloque Guillaume Farel, dans son recensement de l'œuvre imprimée du principal intéressé, Jean-François Gilmont mentionne trois bibliothèques suisses possédant des copies de cette édition⁸², soit Genève⁸³, Neuchâtel⁸⁴ et Zurich⁸⁵. Nous disposons pour notre part d'une photocopie de l'exemplaire de Zurich, ainsi que de sa saisie informatique effectuée par M. William Kemp. Le titre complet est *Summaire & briefve declaration daucuns lieux fort necessaires a ung chascun Chrestien pour mettre sa confiance en Dieu et ayder son prochain*. On trouve aussi sur la page titre la mention «Item ung traicte du Purgatoire nouvellement adjouste sur la fin», car l'édition de 1534 était effectivement adjointe de ce petit traité que l'on ne peut toutefois pas attribuer avec certitude à Farel⁸⁶, et qui n'est pas inclus dans la photocopie dont nous disposons. Le format est *in*

⁸² Jean-François GILMONT, «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome II, p. 120.

⁸³ [BPU, Bc 3379 Rés]

⁸⁴ [coll. Henriod, BV mf80]

⁸⁵ [ZB, Rés 1335]

⁸⁶ Gilmont souligne fort justement que ce petit *Traicté du Purgatoire*, même s'il est adjoint au *Summaire* de 1534, est diffusé sans nom d'auteur à une époque où plus aucun des textes de Farel ne paraît en clandestinité –du moins en Suisse–, et que «l'analyse stylistique n'est pas du tout favorable à

octavo. Les pages recto et verso, sont numérotés de A1R [pour recto] et A1V [pour verso] jusqu'à L3R et L3V, dernière page du *Summaire*, en sautant la lettre «J». Ceci donne un total de 83 feuillets recto verso, soit 166 pages de texte pour le *Summaire* seul auquel on doit adjoindre le *Traicte du Purgatoire* et les autres annexes [f. L4R – N8V] pour 21 feuillets supplémentaires, ce qui nous amène à un volume de plus de 200 pages texte au total. Il semble clair que l'ouvrage, malgré son format pratique, n'était donc pas destiné à circuler «sous le manteau», comme d'autres petits traités ou pamphlets moins volumineux. Ceci peut bien s'expliquer pour l'édition de Neuchâtel, mais pourrait soulever davantage de questions quant à l'édition dite «de Turin», clandestine et offrant malgré tout environ le même nombre de pages pour le seul *Summaire* [f. A1R – N8V]. Il semble que Simon du Bois aurait tenté de respecter l'intégralité du texte malgré la clandestinité de son travail, et les dangers encourus. Il faut cependant ajouter que, logeant et travaillant à Alençon sous la protection de Marguerite d'Angoulême depuis l'été 1529, Simon du Bois jouissait –à cette époque- d'une meilleure sécurité que lorsqu'il se trouvait à Paris, ce qui pouvait l'inciter en certaines occasions à prendre de plus grands risques.

Pour résumer tant brièvement qu'efficacement le contenu du *Summaire*, l'on peut se fier encore une fois sur l'étude qu'en a fait Francis Higman⁸⁷. Selon son analyse, le *Summaire* était destiné à être un manuel pour les nouveaux convertis et les missionnaires à une époque où Farel commençait à envisager une action d'échelle régionale en Suisse romande francophone, alors qu'il s'était contenté jusque là d'essayer de convertir des villes isolément. Cette donnée contextuelle explique d'une part que l'ouvrage ait été pourvu de l'outil fondamental que constitue une table des matières. Elle contribue également d'autre part à nous aider à comprendre l'organisation des seize premiers chapitres du *Summaire*. Ceux-ci, remarque Higman, suivent un «clear, though not entirely rigid pendulum movement between pairs [of them]», chaque chapitre enseignant une doctrine de la Réforme étant couplé avec le chapitre exposant la doctrine «papiste» qui lui est opposée⁸⁸. Par exemple, le chapitre «De l'homme» suit immédiatement celui traitant «De Dieu»; le chapitre «De la foy» est suivi par

l'attribution à Farel». Tiré de : Jean-François GILMONT, «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome II, p. 142.

⁸⁷ Francis HIGMAN, dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, pp. 71-85.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 74.

«De mérite», lui-même suivi par «De grâce»; et ainsi de suite. Toutefois, comme le souligne Higman, un nouveau tempo apparaît après le seizième chapitre, dénotant une insistance plus grande mise sur l'aspect des attaques polémiques contre la doctrine de l'Église romaine. A partir de ce point, les chapitres attaquant la doctrine «papiste» se font à la fois plus nombreux et plus volumineux que les chapitres traitant de la doctrine réformée. Qui plus est, même à l'intérieur de ces derniers, le ton dévie souvent en attaques contre le clergé romain et ses abus. Le mouvement de pendule entre les exposés des bonnes et mauvaises doctrines s'est donc transporté à *l'intérieur même* de chacun des chapitres. Higman donne en exemple le chapitre sur le mariage, lequel était considéré par les protestants non pas comme un sacrement, mais pas non plus comme une institution mauvaise et moins sainte. Ce chapitre, qui pour lui exprime admirablement le mouvement de pendule inhérent au *Summaire*, constitue l'un des plus longs de l'ouvrage, et oscille clairement entre «a desire to expound the evangelical teaching and the denunciation of present abuses and distortions of that teaching.⁸⁹»

L'émergence de ce «nouveau tempo», à partir du chapitre dix-sept dans le *Summaire*, correspond pour Higman à une tactique bien précise employée par Farel pour s'assurer de l'attention de son lectorat. En effet, la plus grande partie du contenu des seize premiers chapitres se constitue d'exposés de doctrine «essentiels, bien que peu inspirants en eux-mêmes», et c'est pourquoi Farel les traite de la façon la plus expéditive possible⁹⁰. Higman considère qu'afin de captiver l'intérêt de son audience, et de lui offrir la meilleure crédibilité possible, Farel se base sur une utilisation massive de références scripturaires, mais qu'également, et c'est là l'important, le réformateur dauphinois réserve ses dénonciations les plus volumineuses et vigoureuses pour des «catégories de gens et pratiques bien connues, des points de référence familiers» pour ses contemporains⁹¹. Ainsi, des sujets tels que le culte des saints, les pèlerinages, les ordres monastiques et leurs vœux, et ainsi de suite, ne pouvaient être ignorés de personne, ayant leurs attaches bien ancrées dans le concret du quotidien de chacun, et offraient ainsi à Farel une emprise sur laquelle il pouvait baser sa polémique bien plus solidement que sur des points de doctrine connus des seuls érudits.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁹¹ *Ibid.*, p. 83.

Il y aurait lieu de se questionner sur la cohésion entre le choix d'une telle tactique et l'argument de la clarté des Écritures, si cher aux réformés. Cependant, contentons-nous ici de constater avec Higman que ce contenu lourdement polémique du *Summaire* correspond à un besoin de son temps. La scène n'était plus –en 1529 et en 1534– effectivement telle qu'elle l'avait été dans la première moitié des années 1520, époque où Farel publia son petit *Pater Noster et Credo*, à l'instar d'une majorité d'auteurs réformés mettant davantage d'insistance sur la doctrine que sur la polémique. Il n'était plus question de convaincre un auditoire de savants, mais comme le dit Higman, de mener une stratégie quasi militaire pour conquérir des espaces géopolitiques, en attaquant franchement les positions ennemies, au nombre desquelles la messe figurait comme cible principale, ce dont témoignent bien, entre autres, les *Placards* de Marcourt. A cet égard, estime-t-il, le *Summaire* de Farel, composé à la fin des années 1520, marque la charnière entre les exposés dogmatiques qui le précèdent chronologiquement, et les pamphlets franchement polémiques qui le suivirent et qui sortirent majoritairement des presses de Vingle à Neuchâtel dans la première moitié des années 1530⁹². Comme le signale Higman, il a fallu attendre l'*Institution de la religion chrestienne* de Calvin, publiée en français en 1541, pour assister à un retour des exposés doctrinaux en langue francophone⁹³.

1.2.5 Sources auxiliaires

Le *Summaire* de Guillaume Farel constituera donc la source première située au cœur de notre analyse. Toutefois, afin de bien le situer dans sa période, et de mieux saisir la portée des thèmes que l'auteur y traite, tels que l'Examen, la Liberté chrétienne et la Correction, nous aurons à faire appel à certaines sources premières auxiliaires qui offriront un panorama plus global de ces notions au XVI^e siècle, ainsi que dans le milieu intellectuel réformé auquel appartenait le réformateur dauphinois. La comparaison des positions prises par Farel dans son

⁹² Francis HIGMAN, dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, p. 85.

⁹³ *Ibid.*

traité avec celles des autres auteurs apparaissant dans ces sources auxiliaires sera ainsi très enrichissante pour l'analyse de la question de la tolérance telle que posée dans ce mémoire.

Hormis les différents traités de Castellion que nous présentons plus avant, au deuxième chapitre de ce mémoire, nos principales sources auxiliaires incluront les deux traités qui sont considérés par la plupart comme les pièces maîtresses des travaux de deux autres réformateurs contemporains de Farel, et dont les pensées présentent certainement la plus grande parenté idéologique avec celle du Dauphinois, soit Zwingli et Calvin.

Le premier de ces documents apparentés au *Summaire* est le *Commentarius de vera et falsa religione* d'Huldrych Zwingli⁹⁴. Ce traité constitue selon Stauffer, «une véritable somme de la doctrine zwinglienne⁹⁵», en cette année charnière de 1525 qui marque quelque peu la fin des «années dorées» de la Réforme, avec les retombées de la guerre des Paysans, l'apparition des Anabaptistes, et le début des mésententes au sujet de l'eucharistie. C'est à cette époque, soutient-il, que l'attention et les sympathies du réformateur zurichois commencent à se tourner vers la France, ce qui contribuerait à expliquer la dédicace à François I^{er} du *De Vera et Falsa Religione*⁹⁶. Celui-ci fut publié en latin chez Froschauer en mars 1525, puis fut traduit en allemand par Leo Jud et republié par le même imprimeur l'année suivante. Les thèmes abordés par Zwingli dans ce traité sont sensiblement les mêmes que l'on retrouve dans le *Summaire* et dans l'*Institution* de Calvin, ouvrages qu'il a possiblement inspiré. Il s'agit d'un exposé systématique de la pensée réformée à travers ses points de référence habituels, incluant : l'homme, Dieu, le repentir, la Loi, le péché, les sacrements, l'invocation des saints, le purgatoire, l'office du magistrat, les statues et images, et ainsi de suite. La taille du traité s'apparente toutefois davantage à celle de l'*Institution* qu'à celle du *Summaire*, puisqu'il s'agit d'un ouvrage de 456 pages.

⁹⁴ L'édition utilisée est : Ulrich ZWINGLI, *Commentarius de vera et falsa religione*, Zurich, Froschauer, 1525, dans *The Latin works of Huldreich Zwingli*, Vol. III, Philadelphia, The Heidelberg press, 1929.

⁹⁵ Richard STAUFFER, *Interprètes de la Bible : études sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 90.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 90-92.

La seconde source auxiliaire que nous aurons à comparer au *Summaire* est la première édition de l'*Institution de la Religion Chrétienne* de Jean Calvin, publiée en latin à Bâle en mars 1536 chez Lasius et Platter⁹⁷. Cette étude comparative nous paraît pertinente puisque les deux ouvrages datent sensiblement de la même période, bien que leur rédaction soit séparée par des événements très importants qui changèrent drastiquement la donne pour les réformateurs français exilés en Suisse, notamment les deux disputes de Genève en 1534 et 1535, ainsi que les Placards de Marcourt, et leurs conséquences bien connues sur le niveau de la répression en France. Par ailleurs, l'*Institution* de Calvin reprend l'exposé méthodique des sujets abordés par Farel dans son *Summaire*, à propos de la Foi, de la Justification, des Sacrements, de la nature de l'homme, de la Loi, et ainsi de suite. Higman estime que cet ouvrage constitua un retour des écrits protestants vers les exposés doctrinaux après une intense période d'ouvrages lourdement polémiques, parmi lesquels le *Summaire* n'occupait pas le dernier rang⁹⁸. Sans dire que ceci est faux, il faut toutefois rappeler que l'*Institution* aborde, dans son sixième et dernier chapitre, des données touchant directement le concret, à savoir la Liberté chrétienne, le pouvoir ecclésiastique et le gouvernement civil. C'est dans ce chapitre que nous puiserons le plus pour notre comparaison avec les données du *Summaire*.

Enfin, mentionnons également que nous aurons brièvement recours à une autre source première contemporaine de Farel : l'*Utopie* de Thomas More. Le cinquième chapitre de ce mémoire utilisant la notion d'*utopie* dans un but d'analyse comparative avec le projet socioreligieux mis de l'avant par Farel dans le *Summaire*, il nous a semblé essentiel de puiser certaines composantes de cette notion, relatives notamment à la cohabitation religieuse et au problème de la mendicité, à même ce traité particulier qui a donné son nom au genre, et constitue son représentant situé le plus près de Farel, du point de vue chronologique. L'*Utopie* fut composé en 1515 et publiée en 1516, à une époque où More se trouvait en fulgurante ascension dans les grâces d'Henry VIII, lequel «lui prodiguait maintes attentions, exigeant en contrepartie toujours plus de son humanisme et de son amitié.⁹⁹» Il semble que

⁹⁷ Traduit et annoté par Ford Lewis BATTLES : Jean CALVIN, *Institutes of the Christian Religion : 1536 edition*, Grand Rapids, Michigan, USA, Eerdmans Publishing co., 1986 (1975), 396 p.

⁹⁸ Francis HIGMAN, dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, p. 85.

⁹⁹ Simone GOYARD-FABRE, «Les dates d'une vie», dans Thomas MORE, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, 1987, p. 26.

l'auteur ait caressé ce projet «depuis 1509 afin de faire diptyque avec *L'Éloge de la Folie*¹⁰⁰» d'Érasme, et que c'est ce dernier qui l'aurait incité à le terminer en 1515, alors qu'il était sur le point d'abandonner. Le livre, d'abord publié uniquement en latin, «fût compris de diverses manières [mais] fut un prodigieux succès, [et] suscita un flot d'éloges», ajoute Simone Goyard-Fabre¹⁰¹. Ainsi, bien qu'il ne fut pas le premier traité qui s'attaqua à décrire une cité idéale, l'ouvrage de Thomas More acquis suffisamment de renommée et d'importance philosophique et littéraire pour inspirer plusieurs autres travaux dans les siècles subséquents, et même donner son nom à cette branche particulière de la littérature.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

Figure 1.2
Portrait de Guillaume Farel



Gravure attribuée à Hendrik (le vieux) HONDRIUS (1563-1611) et reproduite avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque publique et universitaire, Neuchâtel, Suisse (BPUN). Pièce numérotée Po Ne 3/87.¹⁰²

¹⁰² disponible à l'adresse URL: <http://bpun.unine.ch/icono/JPG02/PONE3.87.jpg>

CHAPITRE II

CONCEPTS ET NOTIONS, PROBLÉMATIQUE

Dans ce chapitre, nous exposons tout l'outillage conceptuel à l'aide duquel nous avons traité la question de la tolérance et de la non-violence dans le *Summaire* de Guillaume Farel. Étant donné la complexité du sujet et sa nature polymorphe, il a été nécessaire d'aborder le problème sous plusieurs angles d'approche. Plusieurs notions disparates ont donc dû être employées, certaines s'appliquant à la conception de la tolérance en général, d'autres à des manifestations plus étroites de celle-ci à travers des aspects plus particuliers de la nature réformée et évangélique du traité de Farel. L'ensemble de ces notions, une fois alignées en fonction de notre question d'étude, nous permet toutefois de formuler une problématique cohérente, quoique polymorphe elle aussi.

Le présent chapitre est divisé en trois sections. Les parties 2.1 et 2.2, portant respectivement sur l'approche castellionienne de la tolérance et l'opposition linguistique entre les concepts de *toleration* et *permission*, donnent un portrait conceptuel global de l'expression de la tolérance au XVI^e siècle. Ensuite, les parties 2.3 à 2.7 examinent les notions particulières à travers lesquelles nous avons traité la question de la tolérance dans le *Summaire*, soit *Examen*, *Liberté chrétienne*, *Correction fraternelle* et l'ensemble *charité, coeur* et *utopie*. Enfin, la partie 2.8 présente la problématique issue de la conjonction de ces différentes approches conceptuelles, et qui vise à comprendre de manière globale comment s'articule la question de la tolérance dans le *Summaire* de Farel.

«Hominem occidere, non est doctrinam tueri,
sed est hominem occidere.»

-Sebastien Castellion, in *Contra libellum Calvini*, 1554¹

2.1 CASTELLION ET LE PORTRAIT GÉNÉRAL DE LA TOLÉRANCE AU XVI^e SIÈCLE

Lorsque Castellion écrivit ces lignes dans le but de répondre à Calvin qui tentait de justifier le procès de Michel Servet, il résumait parfaitement bien sa position. Pour lui, ce n'est pas la défense de la foi qui est inacceptable, c'est l'usage de la peine capitale dans ce but. Au cours des dernières années de sa vie, sa pensée évolua à propos de certains points, suivant les événements de sa controverse avec le parti de Genève, de l'évolution de la situation en France, ainsi que de sa propre situation à Bâle, mais ce principe de non usage de la peine de mort en matière de foi resta toujours le noyau de son argumentation.

La figure de Sébastien Castellion apparaît comme un phare, un point d'ancrage en quelque sorte, pour l'étude des questions de tolérance et de non-violence au siècle de la Réforme. Pour cette raison, nous devons présenter un aperçu de sa pensée en guise de point de référence dans un premier temps, avant de poursuivre avec les autres concepts et notions qui seront utilisés, et de terminer par la formulation de notre problématique proprement dite. Les écrits de Castellion sont circonstanciels : chacun d'entre eux répondait à une situation bien particulière et a ses attaches dans le concret. Cependant, une vue d'ensemble de ce corpus permet de définir une ligne de pensée qui, à mesure que le siècle s'enfonce dans ses années les plus sombres, semble opter pour une forme de plus en plus ouverte et moderne de tolérance.

¹« Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, mais c'est tuer un homme. » Cité par Hans R. GUGGISBERG dans Hans R. GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT et Jean-Claude MARGOLIN, *op. cit.*, p. 75.

Rappelons quelques dates. En 1540, Castellion rencontra Calvin à Strasbourg, ce qui le décida à rejoindre la Réforme et à gagner Genève où il devint régent du Collège de la Rive. Les multiples heurts qu'il eut avec les autorités genevoises dans les années qui suivirent le poussèrent en 1544 à démissionner de son poste au Collège, puis à s'exiler à Bâle, cité qui devint sa terre d'accueil jusqu'à la fin de sa vie, et d'où il émit la production intellectuelle pour laquelle il est connu. À partir de ce moment, Castellion devint un opposant de plus en plus fervent de l'autoritarisme en matière de doctrine. En 1551, dans la préface de sa traduction de la Bible en latin qu'il dédicaça au nouveau roi d'Angleterre, Édouard VI, il exhortait celui-ci à user de tolérance envers les catholiques dissidents, basant son argumentation d'une part sur la possibilité que ceux-ci s'amendent si on leur laisse le temps nécessaire, d'autre part sur la non clarté de certains passages des Écritures. Mario Turchetti affirme que ce texte campe déjà ce qu'il appelle la première phase de la tolérance chez Castellion : il s'agit selon lui « d'une forme de tolérance dans un sens général, psychologique, qui concerne l'attitude d'indulgence, la largesse d'esprit.² »

Le 27 octobre 1553, Michel Servet, un médecin espagnol antitrinitaire, monta sur le bûcher à Genève où il avait cherché à trouver refuge après avoir échappé à l'Inquisition lyonnaise, laquelle, semble-t-il, aurait été documentée sur son compte par des sources genevoises, voire par Calvin lui-même³ ! Cet événement décida Castellion à engager une joute pamphlétaire avec Calvin, dans le but de défendre ses idéaux de non-violence envers les hérétiques. Il se mit aussitôt à rédiger un premier ouvrage consacré exclusivement à l'idée de tolérance : le *De Haereticis, an sint persequendi*, ou *Traité des Hérétiques*, qui fut prêt en mars 1554. Calvin, qui selon Lecler avait senti venir le coup de Bâle et éprouvé le besoin de se justifier, avait toutefois ouvert la joute un mois auparavant en publiant son *Declaratio orthodoxae fidei*⁴. Ce ne fut pas lui, cependant, mais plutôt son collaborateur Théodore de Bèze, qui répondit au *Traité Des Hérétiques*, de Castellion par son *De haereticis a civili*

² Mario TURCHETTI, « Réforme et tolérance, un binôme polysémique », sous la direction de Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT, *Tolérance et Réforme : Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 23.

³ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., pp. 313-314.

⁴ *Ibid.*, pp. 318-319. C'est, selon Lecler, « l'un des traités les plus effrayants qui aient été écrits pour justifier la persécution des hérétiques ».

Magistratu puniendis, publié dès septembre 1554. Castellion, de son côté avait mis l'été 1554 à profit pour rédiger une réplique à la *Declaratio* de Calvin, autrement plus agressive que ses précédents ouvrages : le *Contra libellum Calvini*. Suite à la publication du traité de Bèze, il rédigera également une autre réplique durant l'hiver 1554-1555, qu'il intitulera *De haereticis a civili Magistratu non puniendis*. Ces deux derniers ouvrages de Castellion ne furent toutefois pas imprimés du vivant de celui-ci, et ne circulèrent d'abord que comme manuscrits.

Dans les dernières années de sa vie, Sébastien Castellion écrivit deux autres traités abordant la question de la tolérance. Le premier est le *Conseil à la France désolée*, de 1562, publié sous l'anonymat, et écrit en réaction à l'envenimement de la situation dans le royaume du jeune Charles IX. Le second, écrit en 1563, année de la mort de Castellion, est en quelque sorte le testament de l'humaniste bâlois d'adoption. Il s'intitule *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi*, et constitue, selon Lecler, un ouvrage «d'ordre plus général et plus abstrait», «plus calme [et] dégagé des exigences et des ardeurs de la controverse.⁵»

Les arguments mis de l'avant dans ces différents traités nous permettent de comprendre comment le problème de la tolérance se pose au XVI^e siècle, et comment cette notion de tolérance s'articule chez les esprits les plus «progressistes» de l'époque. Les différents historiens qui ont étudié l'œuvre de Castellion y voient tous une certaine progression des arguments de tolérance. Ceux-ci sont d'abord timides et théoriques, puis deviennent de plus en plus avancés et audacieux à mesure qu'ils se trouvent rattachés au concret.

Déjà, dans la préface de sa traduction de 1551 de la Bible –donc, avant l'affaire Servet-, Castellion mettait de l'avant plusieurs de ses idées en faveur de la tolérance et de l'indulgence en matière d'erreur doctrinale. Il indiquait que la persécution des dissidents en matière de foi est le résultat d'un zèle mal placé, et débouche sur des actes contraire aux enseignements des évangiles, soit la charité, la douceur, l'amour du prochain, et ainsi de suite.

⁵ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., pp. 339-340.

Castellion renchérissait que cette erreur se double d'une arrogance inacceptable, puisque, comme l'enseigne la parabole de l'ivraie [Mt 13, 29-43] le jugement des hérétiques est de juridiction divine uniquement, et devra avoir lieu au jour du Jugement Dernier seulement. Lecler signale que Castellion faisait également ici usage d'un autre argument scripturaire qui deviendra très utilisé : les conseils de tolérance donnés aux Juifs par Gamaliel. Celui-ci, dans le texte, est un «Pharisien [...] docteur de la Loi respecté de tout le peuple» qui conseille au Sanhédrin⁶ de laisser prêcher les apôtres, puisque «si leur entreprise ou leur œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même; mais si vraiment elle vient de Dieu, vous n'arriverez pas à les détruire.⁷» Ces réflexions portent Castellion à postuler que l'on ne doit pas user de force temporelle dans les batailles spirituelles. Et de là, survient la distinction entre les crimes moraux et de droit commun, et les erreurs spirituelles. Alors que tout le monde sait reconnaître les premiers, il est beaucoup plus facile et courant d'errer en les secondes. Et ceci, affirmait Castellion en un autre argument central, est dû à la non clarté des Écritures. C'est pourquoi, étant donné la facilité avec laquelle quiconque peut errer sans mauvaise foi, Castellion recommandait-il l'indulgence, la douceur et la patience en matière de correction doctrinale et de défense de la foi. Ceci correspond pour Turchetti à ce qu'il appelle la «première phase de la tolérance chez Castellion» : un état général d'indulgence basé sur certains principes importants, mais surtout sur un état d'esprit axé sur la douceur et la charité, sans recours directs à des situations concrètes⁸.

Le ton change et devient beaucoup plus systématique et organisé avec le *Traité des Hérétiques* de 1554. Castellion y reprenait les points centraux qui lui étaient chers, mais poussa la réflexion plus loin en apportant une définition précise et étroite de la notion d'hérétique. Celle-ci, affirmait-il, découle essentiellement des divergences d'opinions. Chacun tient son ennemi pour hérétique, ce qui a pour résultat de miner complètement la crédibilité de la définition usuelle de cette notion. Castellion rappelait le sens biblique de la

⁶ Il s'agit du « Sénat » ou « Conseil des Anciens » de Jérusalem composé des anciens, grands prêtres et scribes, celui-la même devant lequel comparait Jésus en [Lc 22, 66-71] avant d'être emmené devant Pilate.

⁷ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 324. La référence scripturaire est [Ac 5, 33-39]. Signalons au passage la parenté de cet argument avec la parabole de l'ivraie.

⁸ Mario TURCHETTI, op. cit., p. 23.

notion d'hérétique, tiré de [Mt 18, 15-17] et [Tit 3, 10] : l'hérétique est celui qui s'obstine encore après trois avertissements dans une erreur *communément réprouvée*. Or, signalait-il, il n'y a d'erreurs communément réprouvées que dans les mœurs et dans le droit commun, pas dans la doctrine et les affaires de la foi. C'est le retour de l'argument de la non clarté des Écritures. Ceci conduisait Castellion à soutenir de façon encore plus accrue qu'auparavant que l'essence même du christianisme est de vivre selon des principes moraux impeccables. La doctrine a également son importance, mais elle doit passer en second plutôt que d'être un facteur de division entre les chrétiens qui sont d'accords sur le fond. L'humaniste bâlois d'adoption alla même jusqu'à questionner audacieusement la nécessité de la connaissance doctrinale à l'acquisition du salut par la foi⁹. C'est pourquoi encore une fois il professait fermement contre l'usage de la peine de mort en matière de redressement de la foi. Dans les cas extrêmes, l'excommunication, puis le bannissement par l'autorité temporelle devaient être les sanctions maximales. Et Castellion répliquait à ceux qui utilisaient les arguments de l'Ancien Testament pour justifier les persécutions que «revenir ainsi à la loi de Moïse, c'est vouloir de nouveau se justifier par les œuvres de la loi», et du coup, nier l'action du Christ¹⁰. Lecler signale la venue, dans ce traité de deux nouveaux arguments scripturaires en faveur de la tolérance : [Rom 14, 3-4] pour la tolérance concernant les pratiques, et [I Cor 4, 5] pour l'importance de laisser à Dieu le soin de juger des hérétiques au jour du Jugement Dernier¹¹. De son côté, Turchetti estime qu'avec ce traité, Castellion exposa la «seconde phase de sa pensée sur la tolérance» : il s'agit de l'intervention de l'aspect légal, introduit par la définition de la notion d'hérétique, et par la distinction faite entre les hérétiques «simples» et les hérétiques dont l'erreur doctrinale se double de sédition ou de corruption des mœurs¹².

Les deux derniers traités de Castellion reliés à la controverse de l'exécution de Michel Servet ne contiennent que peu d'arguments nouveaux. Cependant, contrairement au *Traité des Hérétiques*, ceux-ci ne prennent plus le soin de voiler les références directes à l'affaire Servet –en traitant «des hérétiques» en général-, ni les attaques directes contre Calvin et les dirigeants de l'Église genevoise. Guggisberg estime qu'à partir de ce moment,

⁹ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 325.

¹⁰ *Ibid.*, p. 329.

¹¹ *Ibid.*, pp. 326 et 331.

¹² Mario TURCHETTI, op. cit., p. 26.

Castellion ne fait plus figure de «victime désespérée de l'oppression», mais plutôt de «polémiste en colère» qui «considère l'attaque comme la meilleure défense.¹³» Servet, estime-t-il, aussi grandes aient été ses erreurs, n'était rien d'autre qu'un homme faillible pouvant errer, et non un destructeur à dessein de la foi chrétienne. Qui plus est, il était tenu de suivre sa conscience, même si celle-ci lui faisait emprunter le mauvais chemin, et Calvin, en l'envoyant au bûcher, «le tue pour la vérité, car la vérité consiste à dire ce que l'on pense, quand bien même on se tromperait.¹⁴» Cet argument du «droit à la Conscience erronée» est fondamental, et nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour le reste, les *Contra libellum Calvini* et *De haereticis a civili Magistratu non puniendis* reprennent essentiellement les préceptes habituels de Castellion. La position centrale, selon Lecler, est une forme de moralisme religieux : ce qui importe est de vivre chrétiennement, et on doit distinguer les hérétiques qui sont dans l'erreur au simple niveau doctrinal de ceux qui se rendent également coupables de blasphème, impiété, athéisme, corruption des mœurs, parjure, sédition et autres délits de droit commun¹⁵. Encore une fois, la peine de mort est absolument à proscrire, même pour les hérétiques «amoraux» : on ne peut au maximum que les excommunier, les emprisonner ou les exiler.

Une autre étape philosophique fut enfin franchie avec le traité *Conseil à la France désolée* (1562). Jusque là, Castellion avait toujours proscrit l'usage de la violence en matière de religion et de défense de la foi, mais dans une perspective de cohabitation *temporaire* entre une église établie et les hérétiques, peu nombreux et pris isolément, individuellement – tel Servet-. La lecture que Sébastien Castellion fit de l'évolution de la situation en France au début des guerres de Religion l'amena à modifier sa perspective. Pour lui, la dignité de la personne humaine et le respect de sa conscience se situaient au dessus de l'idéal de l'unité confessionnelle. C'est pourquoi il n'hésita pas, devant le déchaînement de violence causé en France par les tentatives de part et d'autre de forcer les consciences, à constater que la seule clé de la paix civile ne pouvait être que l'autorisation de deux cultes à l'intérieur du royaume, et le libre choix pour chacun de rejoindre celui qui lui plaira! Pour le milieu du XVI^e siècle,

¹³ Hans R. GUGGISBERG, *op. cit.*, p. 74.

¹⁴ Sébastien CASTELLION, *Contra libellum Calvini*, cité par Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, *op. cit.*, p. 334.

¹⁵ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, *op. cit.*, p. 334.

cette proposition était carrément révolutionnaire : elle va même plus loin que les décisions qui furent prises en Allemagne et en Suisse, basées sur le principe du *cujus regio, ejus religio*. Elle était pourtant pour Castellion le seul garant de la dignité humaine. Par ailleurs, celui-ci considérait que l'action de forcer les consciences ne rapporte que des fidèles faux et hypocrites, tout comme verser de l'eau dans un tonneau contenant une petite quantité de vin ne donne pas plus de ce liquide¹⁶. Turchetti estime qu'avec ce traité, Castellion mit de l'avant la troisième phase de sa pensée sur la tolérance : il n'est plus question que d'indulgence générale, ni de définitions légales, mais bien de liberté de conscience¹⁷.

On est donc en présence d'une «radicalisation» -si l'on peut dire!- des arguments de tolérance chez Castellion. La non clarté des Écritures, et la pensée humaniste qui croit que le péché originel n'a pas totalement souillé la nature humaine en sont la base. S'ensuit un état général favorable de prime abord à l'indulgence en matière d'erreur doctrinale, du moment que la pureté des mœurs et le respect de la loi humaine sont acquis, ce dont chacun devrait être capable. Devant la non réception de cette demande d'indulgence, Castellion eut recours à des arguments plus légaux, définit plus nettement la notion d'hérétique, et opposa le droit à la Conscience erronée. Enfin, il sacrifia même l'objectif ultime d'unité confessionnelle au respect de la dignité de la conscience humaine, laquelle trouvait à ses yeux plus d'importance. Derrière ce parcours, Lecler reconnaît «l'esprit d'Érasme, dont Bâle n'avait pas perdu le souvenir¹⁸», mais adapté à la seconde phase de la Réforme qui n'est plus menée par des groupuscules de «révolutionnaires» en perpétuelle instabilité, mais constituée en église et parti, menant son combat autant sur le terrain des lettres que sur celui des armes.

2.2 TOLERATION ET PERMISSION

Notre cadre conceptuel se doit cependant de comporter d'autres facettes que celle des germes de la tolérance moderne chez les penseurs les plus éclairés du XVI^e siècle. Ces

¹⁶ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 461.

¹⁷ Mario TURCHETTI, op. cit., p. 28.

¹⁸ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 324.

opinions étant loin d'être celles qui ralliaient la majorité, il nous faudra examiner le concept de *toleration*¹⁹ tel qu'il était entendu par le commun des mortels de cette époque, c'est-à-dire en tant que valeur négative. À ce concept de *toleration*, s'oppose un autre concept, chargé celui-ci de valeur positive pour les contemporains du XVI^e siècle : il s'agit du concept du *Roi de Justice*. Ce concept est utilisé par l'historien David El Kenz dans son ouvrage *Les bûchers du Roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)* comme adversaire du martyr réformé²⁰. Sans prétendre que ceci est faux, nous voulons ici préciser que cette fonction du Roi de Justice ne représente que l'une des facettes de ce concept, et que cette facette – négative pour le réformé-, ne devient claire et incontournable que lorsque certains événements auront amplifié la répression royale, séparé plus clairement les camps, et établi plus nettement le pouvoir royal comme ennemi du parti huguenot, dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Pour la période qui nous intéresse, c'est-à-dire les années 1523-1534/35, le pouvoir royal, nous l'avons vu, hésitait, tergiversait, cherchait l'alliance des princes allemands, protégeait les cercles évangéliques contre la Sorbonne et le Parlement, invita Melanchthon à Paris, et ainsi de suite. Sa fonction d'opposition ne se définit nettement qu'après les Placards de 1534. Dans une société où l'absolutisme royal était en pleine croissance, et recevait l'aval d'une grande partie de la population, le Roi de Justice pouvait apparaître comme un ennemi pour les réformés, mais aussi comme un allié et protecteur duquel on espérait et demandait l'action en faveur de la «vraie foi».

Voyons ces deux concepts plus en détail. L'incontournable étude du Père Lecler, à laquelle nous avons souvent référé jusqu'ici, ne s'est pratiquement pas préoccupée de l'aspect sémantique du mot *tolérance* au XVI^e siècle. Lecler signale le sens négatif que le mot *tolérance* revêtait au XVI^e siècle (au même sens de *tolérer* un mal inévitable), et remarque son apparition dans un contexte de débat sur la liberté religieuse dans la seconde moitié de ce siècle. Il indique qu'on lui préféra d'abord le verbe *permettre*, et ajoute que même dans ce

¹⁹ Nous distinguerons l'idée de *tolérance*, laquelle doit s'entendre dans le sens contemporain positif de ce mot, du concept de *toleration*, terme employé par l'historiographie seiziémiste anglo-saxonne pour définir cette notion dans le sens qu'elle prenait pour les acteurs et actrices du XVI^e siècle, sens chargé, comme nous le verrons, de valeur négative.

²⁰ David, EL KENZ, *Les bûchers du roi : La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, France, Champ Vallon, 1997, 276 p.

cas, on faisait toujours bien la distinction entre *permettre* et *approuver*. Pour soutenir cette dernière affirmation, Lecler cite en exemple -sans donner la référence précise- «un apologiste de l'Édit d'Amboise de 1563.²¹»

En 1984, William H. Huseman tenta d'approfondir l'étude de l'aspect sémantique du concept de *tolérance* au XVI^e siècle dans un article intitulé «The Expression of the Idea of Toleration in French During the Sixteenth Century» et publié dans *Sixteenth Century Journal*²². Dans cet article, qui se voulait la présentation des «initial results of what will ultimately be a series of semantic investigations spanning a two hundred years period.²³», Huseman présente une analyse différente qui met davantage en opposition les concepts de *tolérance* et de *permission*. Sa recherche l'amène d'abord à reconnaître le sens négatif du groupe de mots *tolérer, tolérance, tolérable* dans le corpus de textes. Par contre, pour ce qui est des mots *permettre, permission, accorder, licence, etc.*, Huseman affirme que leur utilisation se fait toujours dans un sens beaucoup plus positif, et ne les voit pas en opposition avec l'idée d'*approbation*, comme le faisait Lecler. La raison de ce constat est double. Pour Huseman, «*Permission* and *permettre* are preferred by the Huguenots and by moderate Catholics because they have more positive connotations, implying as they do an active, public role on the part of the monarchy, which is taking visible steps in their favor.²⁴» L'acte d'accorder une permission constitue une approbation plus grande que le laisser faire –au mieux indifférent, au pire désapprouvateur– que constitue la *tolérance* au sens que prend cette notion au XVI^e siècle. Huseman renchérit en disant que cette démarche visant à obtenir une permission exceptionnelle plutôt qu'un principe large de tolérance, impensable, inacceptable et inapplicable au XVI^e siècle, loin d'être dégradante pour les Protestants, s'inscrivait parfaitement dans une logique d'Ancien Régime, fonctionnant selon un «intricate system of patronage, privileges, favors, dispensations and exemptions awarded to competing interests groups over the centuries²⁵». Le principe fondamental du droit de l'État à l'intervention dans

²¹ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., pp. 9-10.

²² William H. HUSEMAN «The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century», *Sixteenth Century Journal*, Vol. 15, No. 3 (Automne 1984), pp. 293-310.

²³ *Ibid.*, p. 294.

²⁴ *Ibid.*, p. 306.

²⁵ *Ibid.*, p. 307.

de telles affaires n'était absolument pas remis en question. Au contraire : ce qui était recherché était une action concrète, une approbation officielle de la monarchie, laquelle aurait garanti un soutien et une justification beaucoup plus solides que ne l'aurait jamais fait un principe général de laisser-aller.

Dans son ouvrage de 1997 *Les bûchers du Roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)*, l'historien David El Kenz met de l'avant le concept de Roi de Justice comme une composante centrale de la dynamique entre les réformés français, et le pouvoir répressif qui s'opposa à eux. La thèse de El Kenz prend pour point de départ la fusion de l'aspect religieux et de l'aspect politique dans le processus de concentration des pouvoirs de l'État entre les mains de la personne royale à l'époque moderne. «La genèse de l'état moderne, écrit-il, s'explique par la triple monopolisation de la guerre, de la fiscalité et de la culture entre le XIII^e siècle et le XV^e siècle.²⁶» La formation des castes d'officiers répondait à ce processus d'appropriation des mécanismes de l'État par la monarchie. En France, le concordat de Bologne de 1516 accordait au roi un contrôle accru sur l'Église. Mais selon El Kenz, celui-ci «ne se satisfait pas d'un simple monopole des bénéfices ecclésiastiques [mais] préserve l'acquis liturgique emprunté à l'Église et renforce les aspects sacrés liés au pouvoir temporel.²⁷» C'est ainsi que se forma une sacralité de plus en plus accrue de la personne royale.

El Kenz affirme que «les Réformes sont une réponse à la sécularisation de la société», à l'appropriation, par la puissance temporelle, de «l'emprise antérieure de l'Église sur la société.²⁸» Cette appropriation de la sacralité et de la juridiction en matière de religion donna naissance au Roi de Justice, lequel constitua -selon la thèse de El Kenz- le plus formidable ennemi des réformés. Mais sera-t-il pour autant un allié et serviteur de l'Église? En fait, «la religion royale s'alimente [plutôt] en dehors de la bénédiction des théologiens.²⁹» Sous François I^{er}, les heurts se multiplièrent entre le trône et la Sorbonne –ainsi que le Parlement-

²⁶ David EL KENZ, *op. cit.*, p. 22.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* p. 25.

Henri II, pour sa part, «supprime la partie du serment du sacre qui touche l'hérésie [peut-être pour] préserver une voie d'apaisement avec les réformés et son indépendance vis-à-vis de l'Église.³⁰» Le Roi de Justice, juge et arbitre en matière de foi, s'imposa au détriment des anciens pouvoirs ecclésiastiques. De la même manière, l'appropriation par le roi du monopole de la justice –et notamment de la justice dans les questions liées à l'hérésie- se fit au détriment des anciens organes de justice, c'est-à-dire les parlements. Ceux-ci connaissaient, dans la première moitié du XVI^e siècle, une lutte avec la monarchie pour le maintien, entre autres, de leur juridiction sur les procès d'hérésie.

La thèse de David El Kenz conclut que la répression des protestants au XVI^e siècle prit entre les mains du Roi de Justice une teinte absolutiste. Ce qui est important pour notre propre propos, est que le roi s'imposa désormais comme juge et acteur principal en matière de foi et de justice religieuse. C'était maintenant à lui qu'il fallait porter appel : non plus au parlement, non plus à la Sorbonne. Pour faire le lien avec le concept de *toleration*, rappelons que celui-ci constituait, pour la plupart des acteurs et penseurs du XVI^e siècle, une forme de laisser-aller inacceptable dans une logique d'Ancien Régime, et qui plus est dans une logique absolutiste.

Par opposition, une *permission* royale constituait une action du Roi de Justice auquel tout tendait désormais à se rapporter, une forme de licence officielle d'agir, en quelque sorte, infiniment plus justificatrice qu'une simple absence de répression, et infiniment plus acceptable dans une logique absolutiste à laquelle chacun souscrivait. La *permission* royale ne conférait pas de principes larges et inapplicables, mais des libertés concises et précises, accordées et garanties par l'autorité suprême. Ainsi, la tolérance que les réformés recherchaient s'inscrit dans une logique absolutiste : elle n'était pas demandée au nom de tous, mais pour eux seuls, et elle nécessitait obligatoirement la participation du Roi de Justice.

³⁰ *Ibid.* p. 20.

2.3 ARBORESCENCE CONCEPTUELLE DANS LE *SUMMAIRE*

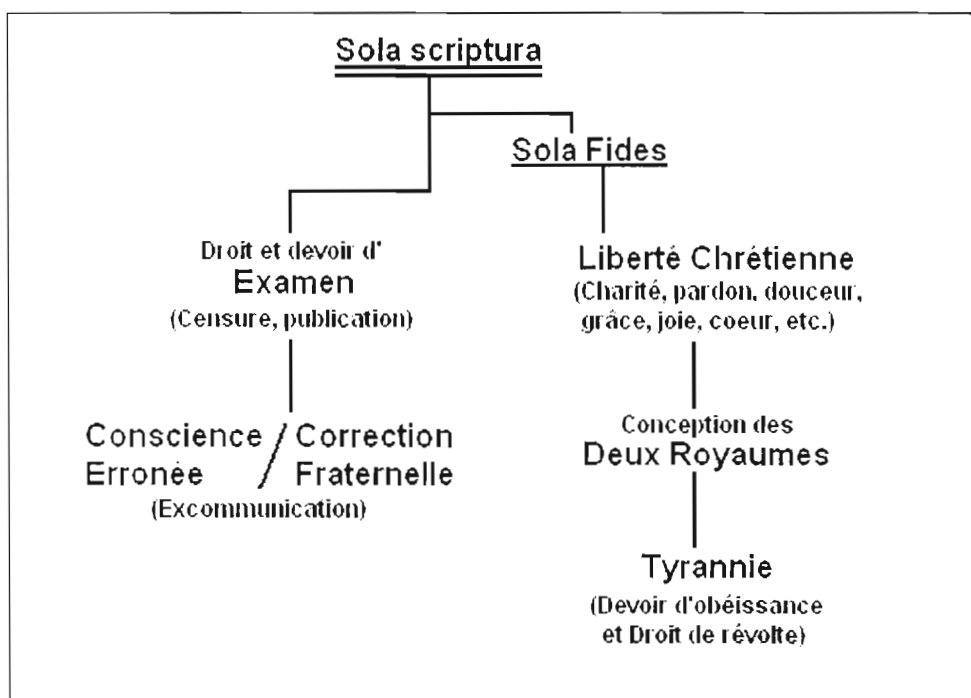
Avant de s'attaquer à l'étude particulière de ces différents concepts sous la loupe des arguments de tolérance et de non-violence, il est toutefois essentiel de comprendre comment ceux-ci s'articulent-ils entre eux dans la pensée de Farel, et quelle est la place particulière que chacun d'eux y occupe. Les Réformes religieuses du XVI^e siècle ne peuvent être réduites à de simples amalgames de principes récupérés des premiers siècles de l'histoire de l'Église : elles ont constitué en elles-mêmes l'émergence de nouveaux systèmes philosophiques cohérents, lesquels, malgré leur prétention à *renovare* plutôt que *inovare*, présentaient une approche nouvelle de ce qu'étaient devenus le dogme et la philosophie chrétiennes. Les différentes façons dont les chefs de file des réformateurs organisèrent les principes de base des Réformes donnèrent naissance à la multiplicité des confessions, et à l'impossibilité pour celles-ci de créer entre elles l'unité souhaitée³¹. Ainsi, la décennie qui suivit la bulle *Exsurge Domine* (1521) et la rupture finale avec Rome constitua la matrice de l'organisation des principes réformés en les différentes confessions. Guillaume Farel, très actif dans cette période comme nous l'avons vu, fit figure de pionnier en ce sens : ce fut dans ces années que lui et ses collaborateurs Zwingli, Oecolampade, Viret, Froment, Marcourt et les autres grands réformateurs suisses schématisèrent l'organisation des principes de ce qui est la Réforme «sacramentaire» suisse.

Sans avoir la prétention abusive de comprendre et d'expliquer ici toute l'organisation de ces principes pour les sacramentaires, on peut toutefois avancer quelques remarques prudentes sur leur expression dans le traité de Farel. La Figure 2.1, insérée ci-dessous illustre notre compréhension propre de l'arborescence selon laquelle les différents concepts que nous allons utiliser sont hiérarchisés dans le *Summaire*. La compréhension de cette structure interne du texte nous aidera à reconnaître les origines des notions que nous allons employer au travers de ce chapitre ainsi que des chapitres quatre et cinq du présent mémoire. Remarquons que cette figure doit être comprise comme fonctionnant selon un axe vertical,

³¹ L'échec du Colloque de Marburg fut la plus flagrante des preuves de cette impossibilité, mais ce fut loin d'être la seule.

c'est-à-dire qu'elle illustre la division de la pensée de l'auteur en deux champs conceptuels issus des deux principes fondateurs de la Réforme. Cette configuration a toutefois surtout pour but de fournir une vue d'ensemble, et n'exclut pas une certaine interaction organique fonctionnant à l'horizontale entre les différentes notions illustrées.

Figure 2.1
Arborescence simplifiée des notions réformées
dans le *Summaire* de Guillaume Farel



Comme on peut le constater ici, les différentes notions que nous allons employer sont hiérarchisées et organisées dans la matière du *Summaire* selon un ordre précis : les notions les plus théoriques et théologiques engendrent des problèmes davantage ancrés dans le concret, lesquels se prolongent eux-mêmes en des questions presque purement politiques et sociales. Ainsi, le principe de la *Sola Scriptura*, majeur dans le *Summaire* comme nous l'expliquons ci-dessous, est logiquement suivi par la question de l'Examen, c'est-à-dire de la confrontation des pratiques et doctrines avec la règle des l'Écritures. Cette notion d'Examen

nous mène ensuite tout aussi logiquement à la question des erreurs doctrinales, et du traitement qui doit leur être réservé. Ainsi, c'est de ce côté de la structure de pensée de Farel que l'on retrouvera et examinera les notions de Conscience erronée et de Correction fraternelle. En parallèle, le principe de Salut par la Foi Seule, moins apparent dans le *Summaire* mais non moins important pour la conception farellienne, amène la conception de la Liberté chrétienne, laquelle, comme nous le verrons tient une place majeure dans les demandes de tolérance présentées par le réformateur. Cette même notion de Liberté chrétienne se transpose dans le concret par la conception des Deux Royaumes, soit la division du plan spirituel et du plan temporel, et la revendication de non-ingérence des autorités temporelles en toutes matières spirituelles. Poussée à ses conséquences extrêmes, la conception des Deux Royaumes soulève quant à elle la question du droit de révolte et du devoir d'obéissance du chrétien face à la tyrannie. Cette dernière question, comportant des éléments de réponse extrêmement importants pour notre problématique, sera examinée à la fois dans le chapitre portant sur la tolérance demandée et dans celui portant sur la tolérance accordée.

Si l'on prend pour acquis que les deux principes de base des Réformes sont *Sola Scriptura* et *Sola Fides*, il faut essayer de déterminer le poids de chacune d'entre elles pour Farel, et de voir comment les notions secondaires découlent, dans la pensée du réformateur dauphinois, de l'un ou l'autre ou de ces deux axiomes primordiaux. Ce qui semble ressortir du *Summaire* à cet égard tend à renforcer la thèse selon laquelle Farel n'était pas qu'un simple suivant de Luther et de Zwingli, mais bel et bien un théologien à part entière, ou à tout le moins, un singulier personnage avec des idées et interprétations tout aussi singulières. Le principe de *Sola Scriptura*, en particulier, semble occuper une place plus centrale chez Farel que chez ces autres grandes figures de la Réforme. En effet, sans nier le poids de la *Sola Scriptura* pour Luther, ni les multiples recours qu'il y fit, surtout dans les premières années de sa confrontation avec le Pape et l'Empereur, l'on peut affirmer sans trop se risquer que ce principe était surtout pour lui une base et un tremplin qui l'amenait à la *Sola Fides*, véritable cœur de sa pensée. Dans son article sur Martin Luther pour l'*Encyclopaedia Universalis*, Pierre Bühler suggère que le principe de la simultanéité du péché et de la justice constitue «le

cœur, le noyau central de la pensée de Luther.³²» Selon ce principe le constant état de contrition provenant de la constante conscience de la culpabilité est précisément ce qui justifie le fidèle et sauve celui-ci de la damnation. Par ailleurs, dans un article fort intéressant auquel nous ferons davantage référence dans la seconde partie de ce chapitre, le professeur Eberhard Jüngel de l'Université de Tübingen a montré que le concept de Liberté chrétienne se trouvait à la base de tout le système théologique et philosophique du docteur Luther³³. En affirmant ceci, nous ne tentons évidemment pas de résumer l'entière conception de Luther, ni d'imposer une hiérarchie aux composantes de celle-ci. Ces remarques ont simplement pour objectif de mieux situer le *Summaire* –un écrit très circonstanciel, comme nous l'avons vu– par rapport aux courants thématiques identifiables dans les écrits de Luther, lesquels sont d'ailleurs aussi «principalement des écrits de circonstance.³⁴»

Le *Summaire* de Farel présente également certaines dissonances notables par rapport à la théologie zwinglienne, bien qu'il soit plus proche de cette dernière que de celle de Luther. Malgré que tous deux issus de la tradition humaniste, et ayant tous deux rompus avec cette dernière lorsque Érasme son plus célèbre représentant s'opposa à eux, Farel et Zwingli conservèrent une place différente pour la raison et l'apport humaniste dans leurs travaux subséquents. Zwingli, semble-t-il, «devenu réformateur, [serait] resté, en plus d'un domaine, le disciple d'Érasme.³⁵» Pollet ajoute que «ce qui frappe surtout en lui [Zwingli], c'est la place qu'il fait à la raison (éclairée par la foi)» et que «Zwingli est le premier dans le protestantisme à avoir cherché à construire une théologie rationnelle selon la tradition de la *via antiqua*.³⁶» De plus, il indique : «il procède par déduction rationnelle à partir de l'idée de Dieu et de ses attributs [...] les textes scripturaires ne sont évoqués que pour corroborer la

³² Pierre BÜHLER, «LUTHER, Martin (1483-1546)», *Dictionnaire de la théologie chrétienne Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis Albin Michel, 1998, p. 528.

³³ Eberhard JÜNGEL, «La Liberté, trait fondamental de la conception réformatrice de l'existence», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 77-90.

³⁴ Pierre BÜHLER, *op. cit.*, p. 526.

³⁵ Richard STAUFFER, *Interprètes de la Bible : étude sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 90.

³⁶ Jacques Vincent POLLET, «ZWINGLI, Huldrych (1484-1531)», *Dictionnaire de la théologie chrétienne Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis Albin Michel, 1998, p. 874.

démonstration.³⁷» À l'opposé, Farel semble avoir conservé une place beaucoup plus étroite à la raison dans sa théologie. Dans *La diffusion de la Réforme en France*, Francis Higman compare des extraits du *Summaire* à la *Farce des théologastres*, attribuée à Louis de Berquin et datée hypothétiquement de 1528³⁸. La conclusion qu'il soulève de cette brève comparaison est que, si Berquin, à l'instar des humanistes, laissait place à la raison dans sa démonstration et même accusait les théologiens de faire preuve de «déraison de la foi», Farel pour sa part exprimait lui-même cette déraison bien davantage que toute tendance humaniste dans son *Summaire*³⁹.

Dans le même ouvrage, Higman survole également deux autres écrits de Farel, légèrement antérieurs au *Summaire*, soit les treize thèses présentées à la Dispute de Bâle, et le *Pater Noster et Credo en françoys*⁴⁰. Il est possible de dégager certaines tendances des points saillants de ces œuvres tels qu'identifiés par Higman. Tout d'abord, l'importance de préserver la pureté du message des Écritures, sans rien lui ajouter ni lui soustraire, est une constante préoccupation chez Farel. La première, la sixième, la douzième et la treizième des thèses de Bâle lui faisaient directement référence⁴¹. De même, l'on retrouvera cette préoccupation de façon constante dans le *Summaire*, ce qui permettra à Higman d'en dire : «[pour les réformateurs] tout ce que les hommes ont ajouté à la parole de Dieu n'est pas de Dieu. On notera la force des contrastes qu'établit Farel.⁴²» Il semble en effet à cet égard que la position de Farel, du moins celle exprimée dans le *Summaire*, ait été plus tranchée que celles de Luther et Calvin. Ceci est peut-être dû à la difficulté qu'il avait à abattre les traditions romaines dans les Quatre Mandements, ou tout simplement à la fougue et à l'ardeur qu'on lui connaît, mais Farel mit de l'avant une position assez radicale : «tout ce qui n'est

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Francis M. HIGMAN, *La diffusion de la Réforme en France : 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992, 277 p.

³⁹ *Ibid.* p. 45.

⁴⁰ *Ibid.* pp. 25-31.

⁴¹ 1) Le Christ nous a prescrit la parfaite règle de vie, à laquelle il n'est pas licite d'ajouter ni de soustraire quoi que ce soit.

6) Il ne faut pas modifier les commandements de Dieu.

12) Rejeter les traditions et impositions judaïsantes.

13) Chercher Christ, non les dénominations inférieures, espérer en la règle évangélique.

Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 25.

⁴² *Ibid.* p. 46.

clairement et fermement fondé en l'Escripture [...] doibt estre rejecté en matière du salut.⁴³» Un tel positionnement, s'il n'était pas encore absolu, était toutefois susceptible d'être interprété de façon beaucoup plus radicale que les déclarations de Luther et de Calvin qui affirmaient ne pas vouloir enlever toute valeur aux anciens décrets pontificaux et conciliaires. Ce n'est ni le fruit du hasard, ni celui d'une simple considération esthétique si la statue érigée à Farel devant la Collégiale de Neuchâtel le montre tenant une bible ouverte au dessus de sa tête : le Dauphinois était avant tout un évangélique, et sa théologie ainsi que son approche de ce que devait être la Réforme étaient également puissamment évangéliques.

Au-delà de la pureté du message, sa diffusion revêtait une importance tout aussi capitale pour le réformateur dauphinois. Le latin d'usage pour les messes et prières était lourdement critiqué, dans les thèses de Bâle, comme dans le *Pater Noster et Credo* et bien entendu dans le *Summaire*. Comme l'indique Francis Higman, «Le besoin de communiquer directement aux *simples gens*, et de leur offrir un accès à l'écriture, est une préoccupation constante des réformateurs.⁴⁴» Deux derniers éléments sont à tenir en considération pour évaluer le poids de l'autorité de l'écriture seule chez Farel. D'une part, la multitude de références scripturaires de laquelle le réformateur constitue l'armature de chacune de ses argumentations laisse supposer un rapport très étroit au texte, qui va au delà de l'affirmation théorique de leur autorité. Cependant, il faut remarquer comme le note Francis Higman, que «much of the text is in fact scriptural paraphrase without an indication of the source.⁴⁵» Il semble que Farel –volontairement ou non- ait quelque peu pris à la légère les exigences méthodologiques de son exégèse. D'autre part, comme le note Higman, la fréquence des références à la personne divine donne une teinte quelque peu théocentriste au *Summaire*⁴⁶. Ce théocentrisme, même s'il doit être relativisé dans l'œuvre entière de Farel, contribue certainement à l'évacuation de toute action humaine en terme d'obtention du salut. Le

⁴³ Guillaume FAREL, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, Lyon, Pierre de Vingle, 1534, {C4R}[XV]. Remarquons au passage que cet extrait constitue une prise de position assez directe sur la question de l'Eucharistie...

⁴⁴ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 28.

⁴⁵ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics » dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *Le livre évangélique en français avant Calvin*, Turnhout, Belgique, Brepols Publishers, 2004, p. 80.

⁴⁶ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 45.

concept de salut par la foi seule est même quelque peu éclipsé : pour Farel, Dieu sauve l'homme, et celui-ci devrait s'en réjouir, être transporté par la grâce, mais la foi comme étape préliminaire à cette justification est relativement laissée sous silence dans le *Summaire*, comme si elle allait de soi dans le discours du réformateur. C'est plutôt par la négative que Farel la défend la plupart du temps, c'est-à-dire en condamnant vertement tout ce qui lui fait obstacle : œuvres, pratiques blasphématoires, superstitions, et ainsi de suite. Si l'on considère par exemple la huitième thèse de Bâle, qu'Higman identifie comme «la doctrine fondamentale de l'enseignement farellien⁴⁷», l'on y trouve un excellent exemple de cette défense de la *Sola Fides* «par la négative». L'accent est mis sur l'impiété de l'erreur, non sur la justification par la foi seule elle-même. Ceci nous ramène encore une fois au précepte du respect du contenu des Écritures. Higman rappelle d'ailleurs que face au grand défi de renverser dans l'esprit du peuple les traditions séculaires mais extra scripturaires de l'Église romaine, la solution proposée par les réformateurs fut de «tout jauger par le barème de la 'loy de nostre seigneur', par la Bible», et que Farel, ou du moins le Farel de ces années, était très conscient de cette nécessité⁴⁸. Cette conscience se trouve par ailleurs symboliquement exprimée dans les trois citations de la page titre du *Summaire*. Celles-ci se rapportent toutes trois à la nécessité de l'Examen et à l'importance des Écritures en tant qu'agent direct de salut, ce qui donne le ton pour tout le texte qui les suit. La première des trois citations, «S. Jacques au premier. En mansuetude et douceur, recevez la parolle de Dieu, laquelle est puissante de sauver voz ames.⁴⁹», est doublement significative pour notre propos, puis qu'en plus de souligner l'action directe des Écritures, elle invite les chrétiens à recevoir celles-ci dans des dispositions de paix, charité et concorde. Le fait que ces mots soient les premiers du *Summaire* est à notre avis lourd de sens.

Ceci dit, il convient toutefois de rappeler en quelles circonstances le *Summaire* fut rédigé. Le fait que ce traité était destiné à être un manuel de campagne pour les pasteurs nouvellement formés peut aider à comprendre que Farel ait quelque peu laissé de côté

⁴⁷ 8) Celui qui espère se justifier par ses propres forces et capacités plutôt que par la foi, s'élevant et s'attribuant une divinité par le libre arbitre, est aveuglé par l'impiété.

Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., pp. 25-26.

⁴⁸ *Ibid.* p. 46.

⁴⁹ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {A1V}[PAGE DE GARDE]

l'aspect plus théologique du Salut par la Foi seule pour se concentrer sur la dénonciation des pratiques de l'Église romaine. De même, la nécessité, en cette période charnière de 1529-1534, de se différencier des Luthériens aurait également pu contribuer à l'insistance de Farel pour une lecture stricte des Écritures qui aurait aidé à trancher la question de l'eucharistie. Quand à la question de la rupture totale avec la raison et l'humanisme, il faut considérer qu'il y a certainement eu un élément de conflit de personnalité entre Farel et Érasme, et que ceci contribua certainement à opposer les deux hommes, bien davantage que si leur différent n'eut été que doctrinal. Érasme, grand auteur de traités sur le savoir vivre et les bonnes manières, fut, on le sait extrêmement agacé par l'approche directe et tapageuse de Farel. Il n'est pas difficile d'envisager comment ce sentiment devint rapidement mutuel, alors que le prince des humanistes a pu, sans être en contradiction avec lui-même, continuer d'accorder son appréciation à d'autres réformateurs⁵⁰.

Ces précisions étant faites, passons à l'analyse des quatre blocs conceptuels par lesquels nous étudions les arguments de tolérance dans le *Summaire*, soit *Examen et Liberté chrétienne* pour la tolérance demandée et *Correction fraternelle*, ainsi que *charité, cœur et utopie* pour la tolérance accordée.

2.4 CONCEPTS ET NOTIONS : EXAMEN

Dans un article publié en 1969 dans *Recherches de science religieuse* le père Joseph Lecler de la Faculté de Théologie de Paris, que nous connaissons bien pour son ouvrage fondateur *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, étudie l'utilisation de la notion d'Examen telle qu'apportée par Luther dans les premières années de la Réforme, et reprise plus tard essentiellement dans les mêmes termes par Calvin⁵¹. À travers sa démonstration qui

⁵⁰ Stauffer nous indique même qu'étonnamment, «de *De vera et falsa religione* plut à Érasme». Richard STAUFFER, *op. cit.*, p. 102.

⁵¹ Le terme «Libre Examen» est quelque peu abusif pour les débuts de la Réforme; on lui préférera «Examen» car cette notion se fonde à l'origine sur l'autorité de la Bible et n'offre donc pas toute liberté à la conscience. Quant au Libre Examen, il n'apparaîtra qu'au XIX^e siècle avec le

suit un parcours chronologique, Lecler identifie quelles sont les références scripturaires qui servirent de base aux réformateurs pour appuyer la notion d'Examen. Au premier rang de celles-ci se trouve [1Th 5, 21] où l'Apôtre écrit : «*Omnia probate, quod bonum est tenete*.⁵²» Cette sentence sera constamment rappelée pour justifier la nécessité de l'Examen. Deux autres références scripturaires sont également citées à l'appui par Luther, soit : [1Jn 4, 1] «Éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu» et [Ga 1, 9] «Si quelqu'un annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème.⁵³» La portée de cette dernière référence dépasse même ce qu'on pourrait en croire à simplement lire Lecler, car le verset précédant le texte cité dit : «Eh bien! *si nous-même, si un ange venu du ciel* vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème!» [Ga 1, 8]⁵⁴.

Il y a donc dans les Écritures elles-mêmes des indications claires qui autorisent et même demandent que les fidèles comparent ce qui leur est proposé au message original contenu dans celles-ci, et rejettent ce qui ne lui est pas conforme. Or, certaines questions d'interprétation restent en suspens. Qu'est-ce qui doit être examiné? Qui a le pouvoir de le faire? Tout ce qui est hors des Écritures doit-il être rejeté d'emblée? Quel est le critère qui permet de trancher? Le père Lecler passe au crible quelques uns des textes les plus importants de Luther pour tenter de déceler sa position sur ces questions. Pour le réformateur de Wittenberg, nous dit-il, «Le principe de l'examen a été nettement posé [...] dès ses premières controverses avec les théologiens catholiques.⁵⁵» Aussi tôt qu'en 1519, Luther pose fermement que la règle paulinienne de [1Th 5, 21] est «absolument générale» : nul pape,

protestantisme libéral qui permit aux consciences individuelles de faire un tri de ce qui était bon jusque parmi le contenu de la Bible.

Joseph LECLER, «Protestantisme et Libre Examen : les étapes et le vocabulaire d'une controverse», *Recherches de science religieuse*, Paris, s. n., 1969, No 57, pp. 321-374.

⁵² «Éprouvez tout, retenez ce qui est bon»

Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 322.

⁵³ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁴ À noter que l'on retrouve cette citation en frontispice de *Ordre et manière qu'on tient en administrant les saintz sacremens* (1538) ainsi que la *Nouvelle Lettre de consolation aux fidèles de Metz* (1544) de Farel. Se référer à : Jean-François GILMONT, «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, *op. cit.*, Tome II, pp. 123, 130.

⁵⁵ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 322.

pontife, université ou concile ne peut être assez élevé pour ne devoir s'y soumettre⁵⁶. Ainsi, Lecler résume la position de Luther en quatre assertions :

1° Tout enseignement dans l'Église doit être confronté avec l'Écriture, seule règle de foi. 2° Tout fidèle peut contester l'enseignement officiel s'il a pour lui l'Écriture. 3° Ce droit des fidèles s'appuie sur l'absolue clarté de l'Écriture dans le domaine de la foi. 4° L'évidence de l'Écriture ne se découvre qu'aux fidèles, avec l'assistance de l'Esprit.⁵⁷

Par ailleurs, rappelle-t-il, ceci ne signifiait pas pour autant que les décisions des autorités terrestres devaient être déniées d'emblée pour leur nature extra scripturaire. «Le réformateur, écrit-il, ne rejette pas a priori, comme on pourrait le croire, les définitions conciliaires, les décrétales des papes, les assertions des Pères de l'Église.⁵⁸» Dans ses résolutions de la dispute de Leipzig, il écrivit : «je professerai hardiment tout ce que je verrai de vrai, qu'il soit enseigné par un catholique ou par un hérétique, qu'il soit approuvé ou réprouvé par n'importe quel concile [...] s'il a pour lui une meilleure autorité ou une meilleure raison.⁵⁹» Il faut ici rappeler qu'en 1519, Luther n'était pas encore excommunié, et donc se définissait encore comme «catholique». Cependant, le fond de sa pensée sur l'Examen ne changera pas même après son excommunication. Tout doit être examiné, mais rien ne doit être rejeté d'emblée; les Écritures doivent en être les seules juges. Ainsi, pour Luther, les Écritures ne contraignent pas, car elles n'éliminent pas nécessairement les décrets humains, mais elles libèrent en leur enlevant toute autorité irréversible.

Quant à la question qui peut et qui doit mener l'Examen, Luther trancha d'abord tout aussi catégoriquement. En 1523, il écrivit : «L'évêque, le pape, les lettrés et tout homme ont le pouvoir d'enseigner, mais ceux du troupeau doivent juger s'ils entendent la voix du Christ ou celle d'un étranger» et «ce n'est pas aux enseignants d'éprouver; ceux-ci doivent énoncer d'abord ce qu'on doit ensuite éprouver. Ainsi parmi les chrétiens, le jugement est enlevé aux

⁵⁶ Joseph LECLER, *op. cit.*, pp. 322-323.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁸ *Ibid.* p. 323.

⁵⁹ Martin LUTHER, *Resolutiones Lutheranae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519), dans : *Werke* éd de Weimar (W. A.) II, p. 404.
Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 323.

enseignants et donné aux disciples.⁶⁰ » Nuance fondamentale : Luther ne donnait pas nécessairement le droit à tous de s'autoproclamer docteurs de l'Église, mais il installa le chrétien dans la position du chien de garde chargé de surveiller ceux qui exercent cette fonction. Il n'en reste pas moins que le pouvoir de juger si une pratique ou un décret est conforme aux Écritures est remis entre les mains de tous et chacun. Le réformateur appuyait cette position audacieuse sur sa confiance en l'absolue clarté des Écritures. Lecler indique que celle-ci est pour Luther comparable aux « principes premiers de la raison naturelle [laquelle] sans être démontrable, s'impose par elle-même.⁶¹ » Ce ne fut qu'après les événements de 1525, l'émergence des anabaptistes, la guerre des Paysans et la querelle du libre arbitre où Érasme le prit à parti sur la clarté des Écritures, que Luther apporta un bémol à ce principe qu'il avait d'abord tenu pour absolu. Face aux dangers de division, et même pire de désordre social, que présentait la multiplicité des interprétations, le réformateur ajouta que « l'évidence de l'Écriture postule la foi et l'illumination du Saint-Esprit.⁶² » Cette « sauvegarde » donnait évidemment aux réformateurs le lest nécessaire pour critiquer les sectes protestantes « déviantes » en émergence – tels les spiritualistes et anabaptistes – qui se réclamaient également de la règle des Écritures.

Quelques dernières remarques sur le travail de Lecler. Il est évident pour lui que toute la controverse de l'Examen qui fit rage entre protestants et catholiques est d'abord et sur le fond une affaire d'autorité. L'enjeu réel est celui-ci : qui possède l'autorité ? L'Église, le pape, le concile ou l'écriture seule ? Lecler estime que « la voie d'examen pour les protestants n'excluait pas l'autorité. N'en appelaient-ils pas à celle de l'Écriture ?⁶³ » Ainsi, le concept de « libre examen », plus libérateur que celui d'Examen, n'apparaîtra qu'avec le protestantisme libéral du XIX^e siècle. Cependant, malgré que l'enjeu réel du débat ait été l'autorité, le terrain de celui-ci devint rapidement la question de la clarté des Écritures. Par ailleurs, en ce qui concerne la contribution de Calvin au débat, Lecler estime que celle-ci fut minime, puisque ce dernier ne fit essentiellement que reprendre les positions de Luther quant

⁶⁰ Martin LUTHER, *Werke* éd de Weimar (W. A.) XI, p. 409-410.

Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 325-326.

⁶¹ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 326.

⁶² *Ibid.*, p. 328.

⁶³ *Ibid.*, p. 372.

à la clarté des Écritures, et leur autorité suprême. Cependant, Lecler remarque une nuance apportée par Calvin au sujet des décrets des anciens conciles. «La position de Calvin, écrit-il, [...] établit entre eux des différences quant au temps, aux personnes, aux circonstances qu'elles ont provoqués.⁶⁴» L'autorité suprême repose toujours sur les Écritures, mais le réformateur entendait donner un poids différent aux différentes décisions conciliaires en se basant sur leurs contextes de production.

Dans le récent *Livre évangélique en français avant Calvin*, William Kemp apporte une esquisse de réponse à cette question à travers son étude de l'épigraphe «Lisez puis jugez» dans les textes des premières décennies de la Réforme franco-suisse⁶⁵. Partant de la présence de l'admonition «Lisez puis jugez» sur les pages de titre de deux textes d'Antoine Froment et Marie d'Ennetières, Kemp tente d'évaluer la fréquence de l'appel à «l'Examen» dans les textes de la Réforme franco-suisse –incluant ceux de Farel-, mais aussi dans «la Réforme entendue au sens large chez Luther, Bucer et Érasme.⁶⁶» Ce qui en ressort est que, loin d'être une «devise personnelle» du couple Froment-d'Ennetières, l'appel à lire librement et juger à la règle des Écritures est extrêmement répandu dans tous les courants de la Réforme. Chez Farel, cela se traduit par des attaques en règle contre ceux qui maintiennent le monde en «la grosse cécité, trouble et barbouillement⁶⁷» –à savoir, les prêtres, les universités, et ainsi de suite- ces attaques étant toujours soutenues par une solide base de citations scripturaires⁶⁸.

2.5 CONCEPTS ET NOTIONS : LIBERTÉ CHRÉTIENNE

Dans un chapitre du collectif *Luther et la Réforme : 1519-1526* publié en 2000, le professeur Eberhard Jüngel a décrit avec clarté et discernement la façon dont le très complexe

⁶⁴ *Ibid.* p. 331.

⁶⁵ William KEMP, «L'épigraphe lisez puis jugez: le libre examen dans la Réforme française avant 1540», dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, pp. 240-273.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁶⁷ Guillaume FAREL, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, Lyon, Pierre de Vingle, 1534, p. {A2R}

⁶⁸ Parmi lesquelles les plus courantes sont : [1Co 14, 27-31], [1Th 5, 19-21] et [1Jn 4, 1]

concept philosophique et théologique de Liberté chrétienne s'est exprimé sous la plume du réformateur de Wittenberg dans les premières années de sa querelle avec l'Église romaine⁶⁹. Après un bref rappel des paramètres chronologiques de son étude et des événements qui ont conduit Luther à développer sa vision de la Liberté chrétienne, Jüngel entre dans le vif du sujet en posant que, pour le réformateur, la liberté n'est rien d'autre que l'essence même du christianisme. Cependant, celle-ci s'accompagne d'une servitude librement choisie et d'égale importance : celle par laquelle le chrétien sert son prochain en toute liberté. Citant les premières lignes du *Tractatus de libertate christiana* de 1520, il écrit : «Le chrétien est un libre seigneur de toute chose et il n'est soumis à personne. Le chrétien est un serf corvéable en toute chose et il est soumis à tout le monde.⁷⁰» Jüngel pose ensuite que cette liberté si centrale au christianisme de Luther se définit par opposition à l'état de sujétion absolue provenant du péché, dont l'homme dit «naturel» est lui-même responsable, et qui le caractérise. Cette conception, rappelle-t-il, suscita «une vive protestation de la part des humanistes» et donna naissance à la controverse sur la juste compréhension des Écritures, puisque à la fois réformateurs et humanistes se basaient sur elles pour défendre leurs positions⁷¹. Ce débat fut médiatisé par la très célèbre querelle du Libre Arbitre entre Érasme et Luther. La position de Luther en la matière fut sans équivoque. Pour lui, «le sens extérieur –c'est-à-dire le sens sémantique, grammatical et syntaxique- des textes bibliques pouvait, malgré quelques obscurités isolées, être compris de tout païen⁷²», et donc à *fortiori*, de tout chrétien. Quant au sens intérieur, pour le réformateur, celui-ci s'ouvre complètement à tous ceux qui sont touchés du Saint Esprit. L'Évangile est donc la clé qui apporte libération de toute doctrine humaine.

Poursuivant son analyse, Jüngel relève les bases scripturaires que Luther employait pour appuyer la doctrine de la sujétion du pécheur et de la libération. Il signale que [Jn 8,

⁶⁹ Eberhard JÜNGEL, «La Liberté, trait fondamental de la conception réformatrice de l'existence», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 77-90.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁷¹ *Ibid.*, p. 82.

⁷² *Ibid.*, p. 82.

34]⁷³ et [Jn 8, 36]⁷⁴ sont respectivement les citations les plus utilisées à ces fins. Jüngel explique également la différence entre la conception que Luther se fit de cet état de servitude, et son équivalent chez les stoïciens d'une part et Kant d'autre part. La position de ces derniers est semblable : l'homme une fois averti de son état de sujétion, peut s'en sortir par sa propre contribution. Chez Luther au contraire, l'homme ne peut se sortir lui-même de cet état qui le caractérise. Il en est captif et doit être «libéré de lui-même». C'est la foi seule qui éloigne l'homme de lui-même et le remet à Dieu. Seul le jugement de Dieu et la grâce qui en découle justifient –c'est-à-dire rendent juste– l'homme, et ainsi le libèrent.

Jüngel ajoute cependant que cette liberté n'est pas destinée à l'usufruit seul de celui qui en bénéficie. Elle correspond à la capacité de se communiquer à d'autres, et d'avoir ainsi des effets libérateurs elle-même. Ainsi, Dieu «commence quelque chose avec l'homme.⁷⁵» Celui-ci, libéré positivement, dispose donc de la faculté de commencer lui aussi quelque chose de nouveau, sans faire «de liens avec ses états antérieurs⁷⁶». C'est cette faculté de commencer ce qui sert à autrui, en liberté de la contrainte de se servir soi-même, que Luther nomma la *servitude de l'amour agissant*. Il s'agit simplement de l'attachement et de l'empressement à l'aide désintéressée que l'on apporte à son prochain. Cette volonté n'est pas forcée pour le réformateur, mais coule de source et suit naturellement la propre libération du chrétien. En ce sens, souligne Jüngel, elle constitue une servitude diamétralement opposée à celle dans laquelle l'homme était, lorsque sous l'emprise du péché⁷⁷.

L'auteur précise également que le lieu où s'effectue l'expérience de la liberté est la conscience. Cette «liberté de conscience» ne doit cependant pas être prise au sens contemporain de cette notion, mais plutôt selon le sens où la conscience est libérée des œuvres et attaches terrestres. Dans cette perspective, la conscience n'est pas faculté d'action, mais plutôt faculté de jugement qui juge les œuvres, souligne Jüngel⁷⁸. Au lieu d'être

⁷³ «En vérité, en vérité, je vous le dis tout homme qui commet le péché est un esclave.»

⁷⁴ «Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres»

⁷⁵ Eberhard JÜNGEL, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁸ *Ibid.*

conscience qui choisit des actes terrestres, elle devient plutôt conscience libérée des considérations humaines puisque captive de la vérité, laquelle n'est autre que la parole de Dieu. L'auteur conclut en constatant que cette nouvelle «liberté de conscience» confère au chrétien puissance sur toute chose, mais que cette toute-puissance ne se transmet pas par l'agir. Il n'y a que Dieu qui agit, laissant le chrétien dans un état de «passivité créatrice⁷⁹». Dans ce schéma philosophique, il n'y a plus de contrainte d'agir. Rechercher la puissance et la création de soi par l'agir correspond à la servitude du péché, puisque c'est dans la nature de celui qui est en servitude d'être sans cesse contraint à agir. Ici, la dignité de la personne ne dépend plus de ses actes. Ce ne sont pas les actes bons qui font une personne bonne, mais une personne bonne qui fait des actes bons. Jüngel rappelle [Mat 7, 18] : «un mauvais arbre ne porte pas de bon fruit. Un bon arbre ne porte pas de mauvais fruit.⁸⁰» Dans cette optique, l'homme n'est plus obligé de se constituer : il est déjà constitué par Dieu, et se voit remis à lui-même comme don. À partir de là, il peut commencer quelque chose avec Dieu en aimant et aidant ses semblables, ce qui, en contournant les œuvres, nous mène néanmoins clairement au concept de charité. Et voilà en somme ce qui caractérise la Liberté chrétienne : la charité désintéressée, vouée non pas à sa propre édification, mais entièrement au bénéfice du prochain.

L'approche de Zwingli du concept de la Liberté chrétienne fut essentiellement similaire à celle mise de l'avant par Luther à quelques nuances près. Dans *Interprètes de la Bible*, Richard Stauffer affirme que l'attaque portée par Zwingli au concept de Libre Arbitre aux chapitres quatre et vingt-quatre du *De vera et falsa religione* constitue la première et plus importante critique de l'humanisme mise de l'avant par le réformateur zurichois dans son célèbre traité⁸¹. Il estime qu'en 1525, «Zwingli est d'accord avec Luther [sur la corruption radicale de l'homme], même si, par la suite, il atténuera quelque peu son pessimisme pour incliner vers une conception stoïcienne de l'homme.⁸²» Ainsi, au chapitre vingt-quatre du *De vera et falsa religione*, le réformateur de Zurich affirme sans détours, «que l'imagination

⁷⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁸¹ Richard STAUFFER, *Interprètes de la Bible : études sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 96-97.

⁸² *Ibid.*, p. 96.

entière de l'homme est non seulement inclinée vers le mal, mais fermement ancrée et basée sur le mal⁸³» et que cela fait de lui un «esclave du péché⁸⁴». Zwingli pose ce précepte en opposition à l'interprétation, erronée selon lui, voulant que le prophète Jérémie ait seulement voulu dire que *certains hommes* étaient *inclinés* vers le mal lorsqu'il écrit «Le cœur est plus compliqué que tout, et pervers! Qui peut le pénétrer?⁸⁵» Toutefois, comme chez Luther, cette servitude initiale de l'homme au mal et au péché s'accompagne de la libération apportée par le Christ. Ainsi, le réformateur postulait que les parties de la loi se rattachant et se rapportant à «Aime ton prochain comme toi-même» ne pourront jamais être abolies, mais que les parties de la loi ne se rapportant pas à cet axiome central de la volonté divine «ont été rendues obsolètes par le Christ⁸⁶». Dans l'ensemble, la position initiale de Zwingli semble donc reposer sur des prémices identiques à ceux de la conception luthérienne de la Liberté chrétienne. Jacques Vincent Pollet apporte toutefois quelques remarques supplémentaires qui méritent notre attention⁸⁷. En premier lieu, il rappelle que «la pensée religieuse de Zwingli peut se définir comme un effort de simplification et d'épuration de la religion⁸⁸», et que cet effort de simplification poussa Zwingli, à partir de 1523, à critiquer la présence réelle comme hétérogène à la foi, seule voie de salut selon lui. Ainsi, on peut dire que le réformateur de Zurich pousse la doctrine de la Liberté chrétienne encore plus loin que Luther en en excluant l'eucharistie. Toujours selon Pollet, la foi, pour Zwingli, «est synonyme de confiance filiale (*pietas*) et d'abandon à la Providence.⁸⁹» Cette introduction de la Providence, et de la prédestination qui s'y rattache, constitue également une innovation par rapport à la théologie luthérienne. Pollet souligne toutefois que pour Zwingli, «l'élection est conçue comme un décret positif de Dieu en faveur des élus sans contrepartie directe pour les réprouvés (à la différence de Calvin)⁹⁰». Providence et prédestination, libérant l'homme du péché, des

⁸³ Ulrich ZWINGLI, *Commentarius de vera et falsa religione*, Zurich, Froschauer, 1525, dans *The Latin works of Huldreich Zwingli*, Vol. III, Philadelphia, The Heidelberg press, 1929, p. 79.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁵ [Jr 17, 9] référé par Ulrich ZWINGLI, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 76.

⁸⁶ Ulrich ZWINGLI, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 138.

⁸⁷ Jacques Vincent POLLET, «ZWINGLI, Huldrych (1484-1531)», *Dictionnaire de la théologie chrétienne Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis Albin Michel, 1998, pp. 873-876.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 873.

⁸⁹ Jacques Vincent POLLET, «ZWINGLI, Huldrych (1484-1531)», *Dictionnaire de la théologie chrétienne Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis Albin Michel, 1998, p. 874.

⁹⁰ *Ibid.*

œuvres et de la loi, sont ainsi pour Zwingli des composantes essentielles de la Liberté chrétienne telle qu'il la perçoit.

Le jeune Jean Calvin aborda également la question de la Liberté chrétienne dans son *Institution de la religion chrétienne* de 1536, annonçant dès le départ que «nul traité d'enseignement évangélique ne devrait omettre l'explication de ce sujet.⁹¹» Du même souffle, le théologien picard prévenait toutefois qu'il s'agissait d'une notion à traiter prudemment, puisque sa simple évocation faisait naître des passions, des dissensions et des prétextes pour plusieurs de renoncer à l'obéissance à Dieu et aux autorités temporelles. Pour cette raison, le réformateur choisit de traiter ce sujet prudemment, et en lui consacrant un nombre de pages suffisant pour ne laisser place à aucun doute, soit l'entier chapitre six de l'*Institution* de 1536. Ce chapitre se divise en trois parties, soit : La Liberté chrétienne, La Puissance ecclésiastique, et L'Administration politique. Ces deux derniers blocs étant surtout destinés respectivement à miner l'autorité pontificale au moyen de l'Examen –Calvin affirme carrément que la Puissance Ecclésiastique n'existe pas⁹²– et à soutenir la nécessité de l'obéissance à l'autorité temporelle, c'est surtout dans le premier bloc que la notion de Liberté chrétienne se trouve définie. Pour Calvin, l'explication de celle-ci se divise en trois parties. La première consiste en la nécessité pour la conscience de «s'élever au-dessus et d'avancer au-delà de la loi⁹³», puisque celle-ci n'a le potentiel de justifier personne. En terme de justification, seule la merci de Dieu devrait être considérée. La seconde partie consiste en l'obéissance de la conscience à la loi, non plus sous la contrainte, mais en toute libre volonté. Les œuvres, n'étant plus soumises à l'obligation –impossible à atteindre– de remplir les conditions de la loi avec la perfection que celle-ci demande, prennent ainsi une nouvelle valeur. La troisième partie apporte que la conscience doit constamment rester avertie de cette libération par rapport aux œuvres, puisque c'est cet état d'esprit qui permet d'avancer sans le doute, ce qui est nécessaire à l'élimination des superstitions et hésitations. Pour s'appuyer, Calvin citait Paul à [Rom 14, 22-23] : «Heureux qui ne se juge pas coupable au moment même où il se décide. Mais celui qui mange malgré ses doutes est condamné, parce qu'il agit sans bonne foi et que

⁹¹ Jean CALVIN, *Institutes of the Christian Religion : 1536 edition*, Grand Rapids, Michigan, USA, Eerdmans Publishing co., 1986 (1975), traduit et annoté par Ford Lewis BATTLES, p. 176.

⁹² *Ibid.*, p. 185.

⁹³ *Ibid.*, p. 176.

tout ce qui ne procède pas de la bonne foi est péché.⁹⁴» L'utilisation de cette citation est intéressante puisque elle correspond en tout point à la position mise de l'avant par Guillaume d'Ockham pour défendre le fait que l'erreur de conscience ne soit pas un péché, et que celui qui révoque ses erreurs sans en être convaincu, commet un acte contre sa conscience, donc un péché. Comme nous le verrons au chapitre du présent mémoire portant sur l'Examen, cette même citation sera également employée par Farel pour un usage fort différent.

2.6 CONCEPTS ET NOTIONS : CORRECTION FRATERNELLE ET CONSCIENCE ERRONÉE

2.6.1 Approches médiévales de la Correction

Quant au concept de Conscience erronée, il se rattache à la question de la punition ou de la *tolérance* d'une erreur commise en toute bonne foi, c'est-à-dire en agissant dans le sens de sa conscience, même si celle-ci est dans le tort. Dans un article intitulé «From Disobedience to Toleration: William of Ockham and the Medieval Discourse on Fraternal Correction», et publié dans *The Journal of Ecclesiastical History* en 2001, Takashi Shogimen examine les différentes approches médiévales qu'ont eu les notions de Correction fraternelle et de Conscience erronée⁹⁵. La conclusion qu'il tire de cette étude est que, par ses idées sur ces notions, «Ockham deserves a major place in the history of the idea of toleration.⁹⁶» Selon Shogimen, les penseurs ayant étudié la question de la Correction fraternelle avant Ockham – tels Alexandre de Halès, Jean de Paris et Thomas d'Aquin – ne cherchaient pas à définir un processus visant à découvrir la vérité, mais plutôt un processus visant à tester le degré d'obéissance de l'individu soumis à la Correction. Une certaine tolérance était encouragée,

⁹⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁹⁵ Takashi SHOGIMEN, «From Disobedience to Toleration: William of Ockham and the Medieval Discourse on Fraternal Correction», *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 52, No. 4 (octobre 2001), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp.599-622.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 601.

précise-t-il, mais «seulement pour un certain laps de temps, durant le processus réglementé de la correction.⁹⁷»

Shogimen fait valoir que le premier penseur qui aborda la question et en définit les balises fut Alexandre de Halès, au début du XIII^e siècle. Celui-ci établit trois questions servant de cadre à tout le débat concernant la Correction fraternelle qui s'étala sur les siècles suivants. Ces trois questions étaient : le principe de Correction fraternelle peut-il être mis en action par tout chrétien ou par les seuls prélats? Quelle est la procédure de Correction à suivre? Un inférieur peut-il corriger son supérieur si celui-ci est dans l'erreur? Pour répondre à la première question, Alexandre de Halès établit une distinction entre deux types de correction : la Correction fraternelle, qui s'exerçait *ex caritate*, pouvait être mise en application par tous et ne comprenait pas de composante coercitive, et la Correction ecclésiastique, qui s'exerçait *ex officio*, était réservée aux prélats de l'Église et comprenait des mesures coercitives. Shogimen souligne qu'Alexandre de Halès est le seul de son époque à faire cette distinction : certains autres penseurs, tel Guillaume d'Auvergne affirmaient que la Correction était le devoir de tous, prélats comme simples chrétiens, et d'autres, tel Bernard de Parme, la réservaient aux seuls prélats. Pour répondre à la seconde question, Alexandre de Halès s'appuyait sur [Mt 18, 15-17]⁹⁸, passage scripturaire qui légitimait la pratique de la Correction et en donnait la procédure. Shogimen souligne que cette procédure ne visait effectivement pas à découvrir la vérité, mais plutôt à tester le degré d'obéissance de l'individu qui en était le sujet⁹⁹. Quant à la troisième question, Alexandre de Halès statua qu'un inférieur ne pouvait corriger un supérieur sauf en cas de danger public d'hérésie, auquel cas il devait corriger, mais avec discrétion, c'est-à-dire en privé.

⁹⁷ Takashi SHOGIMEN, *op.cit.*, p. 604.

⁹⁸ «Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprend-le seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. Que s'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté. Et s'il refuse d'écouter même la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain.»

⁹⁹ Takashi SHOGIMEN, *op.cit.*, p. 604.

Le travail ébauché par Alexandre de Halès fut repris -et raffiné, selon Shogimen¹⁰⁰- par Thomas d'Aquin dans la *Summa theologiae*. Le principal apport du Docteur Angélique fut d'approfondir l'utilisation de la notion de «danger pour le bien commun», effleurée par son prédécesseur. Dans sa conception du problème, c'était la nature de l'erreur et le niveau de danger pour le bien commun entraîné par celle-ci plutôt que le statut hiérarchique du correcteur qui décidait du type de correction –fraternelle ou ecclésiastique- à être employé. Le fait que la faute soit privée ou publique avait également un poids considérable dans la balance. Pour Thomas d'Aquin, une faute grave et / ou exprimée publiquement, qui entraînait donc un danger public pour la foi, pouvait être corrigée en passant immédiatement à la troisième étape du processus décrit en [Mt 18, 15-17], soit l'avertissement à l'Église –ici, à la hiérarchie de l'Église-, et les sanctions coercitives. Takashi Shogimen ajoute que Thomas d'Aquin et Durand de Saint Pourçain introduisirent également l'analogie médicale au sein du concept de Correction fraternelle. Cette analogie comparait la communauté à un corps en bonne santé affligé d'un membre infecté que l'on devait tenter de soigner si possible, mais ne pas hésiter à amputer s'il devenait un danger pour le reste du corps¹⁰¹. Enfin, Thomas d'Aquin estima que la Correction fraternelle liait par le devoir tout chrétien, et que chacun devait corriger son prochain, même s'il s'agissait d'un supérieur. Cette correction devait même se faire publiquement s'il y avait danger de propagation de l'hérésie. Pourtant, le Docteur Angélique n'alla pas jusqu'à appliquer explicitement cette règle même au vicaire du Christ sur terre. Selon Shogimen, seul Pierre de la Palud alla jusqu'à dire que même le pape pouvait être corrigé publiquement par un inférieur¹⁰².

Malgré certaines divergences d'opinions mineures, il semble donc exister un certain consensus entre les penseurs précédant Ockham. Ce qu'il faut surtout retenir est que ces penseurs effectuaient la distinction entre la Correction fraternelle d'une part, laquelle pouvait être appliquée par tous les chrétiens, dans une optique de charité, mais qui n'avait sa place que lorsque le bien commun n'était pas menacé, et la Correction ecclésiastique d'autre part, qui était –généralement- l'apanage des prélats de l'Église et qui devait avoir lieu lorsque le

¹⁰⁰ Takashi SHOGIMEN, *op.cit.*, p. 603.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 604-605.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 606.

bien commun était menacé. Shogimen rappelle aussi qu'associée étroitement à cette notion de bien commun, revient souvent chez les auteurs l'analogie médicale entraînant avec elle le précepte de l'amputation du membre infecté¹⁰³.

L'apport d'Ockham, dans la réflexion sur la Correction fraternelle, fut d'amener un nouvel angle d'approche au problème. Jusqu'à lui, personne n'avait remis en question l'obligation du «corrigé» de se soumettre à la correction, débattant seulement sur la façon dont celle-ci devait se faire, par qui, à quel degré de faute, et ainsi de suite. Guillaume d'Ockham «introduisit le point de vue du corrigé», en questionnant dans quelle mesure celui-ci était-il tenu de se soumettre à la correction¹⁰⁴. La conclusion qu'il apporte, est que le «corrigé» «n'est pas tenu de rétracter l'erreur s'il ne lui est pas démontré manifestement que son assertion est contraire à la Vérité chrétienne.¹⁰⁵» En imposant ce «fardeau de la preuve» au correcteur, Ockham supprimait l'obligation d'obéissance à la correction, et imposait la tolérance de l'hérétique, non pas tant que l'hérésie demeurait discrète et sans danger pour le «bien commun», mais plutôt tant qu'on avait pas clairement montré à l'hérétique qu'il était dans l'erreur. La notion de conscience individuelle, à ce moment, prenait le pas sur la nécessité de préserver le bien commun, puisqu'on ne pouvait plus «corriger» que l'hérétique entêté dans une erreur *connue de lui-même*, et donc agissant à l'encontre de sa propre conscience. Surgissait également une autre question : puisque la «Vérité chrétienne» doit être juge de l'hérétique plutôt que le degré d'obéissance de celui-ci, comment détermine-t-on ce que chacun est tenu de connaître de cette vérité? À ceci, Ockham répond que plus la fonction du corrigé est élevée, plus sa connaissance de la Vérité chrétienne devrait être parfaite. On fait ainsi une distinction entre les vérités essentielles, que chacun est tenu de connaître, et les articles de foi plus subtils et mystérieux, que seuls les plus érudits sont tenus de maîtriser. Ceci n'est pas sans nous rappeler la façon dont Castellion parlera quelques siècles plus tard, on l'a vu, de la clarté et de la non clarté des différents passages des Écritures. Il faut aussi remarquer avec Shogimen que les principes éthiques personnels d'Ockham lui font affirmer, à l'encontre des idées de coercition jusqu'ici en vigueur, l'obligation, pour le «corrigé» d'agir

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 604-605.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 611.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 612.

avec sa conscience en tout temps¹⁰⁶. Suivant cette logique, un acte essentiellement mauvais est une erreur, mais pas un péché si la conscience croit qu'il est bon, et vice versa : un acte essentiellement bon peut être un péché de conscience si celle-ci croit savoir qu'il est mauvais. Ainsi, dans le cas de la rétractation d'une hérésie, personne ne peut être tenu de mentir en se rétractant contre sa conscience, puisque ce serait un péché. La correction doit donc se faire par la persuasion, et non par la coercition.

Pour conclure on peut remarquer que l'approche d'Ockham met effectivement fin à un certain nombre de préceptes qui avaient soutenu jusqu'à lui les notions de Correction fraternelle et ecclésiastique. Dans son optique, «The corrector's charitable motivation is irrelevant, or at least not of primary importance», écrit Shogimen¹⁰⁷. De même, la distinction traditionnelle entre Correction fraternelle et Correction ecclésiastique se trouvait «dissoute» par l'introduction des concepts de correction légitime et correction illégitime¹⁰⁸. La vision d'Ockham faisait également disparaître la conception du «processus règlementé» en trois étapes de la Correction basé sur [Mt 18, 15-17]. La correction «légitime» demandait en effet une obéissance immédiate. Par ailleurs, la coercition restait cependant impensable tant que l'individu n'était pas convaincu par la Vérité chrétienne d'avoir erré. De cette manière, Shogimen estime qu'Ockham rendait l'usage de la coercition extrêmement difficile, voire impossible, sans toutefois nier sa légitimité¹⁰⁹. Enfin, l'obligation de respecter la conscience de l'individu, même erronée, éliminait la prééminence des aspects de la protection du bien commun contre les dangers publics d'hérésie et du respect de l'autorité hiérarchique ecclésiastique dans la question de la Correction. Ce qu'Ockham introduit ne correspond pas encore à la liberté de conscience, puisque une opinion divergente à la «Vérité chrétienne» est encore considérée divergente, et doit toujours être corrigée, mais on peut toutefois attribuer à sa pensée une reconnaissance de la dignité de la conscience, et du droit à l'erreur de celle-ci. En d'autres termes, Ockham n'encourage pas la tolérance de l'erreur, mais en défend la *toleration* tant que la persuasion n'a pas fait son œuvre.

¹⁰⁶ Takashi SHOGIMEN, *op. cit.*, p. 615.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 611.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 613.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 619.

Traiter de la question de la Correction chez les principaux dirigeants de la Réforme n'est pas chose aisée. D'une part le jugement qu'on a porté –et qu'on continue de porter– sur eux en cette matière fut largement basé sur des écrits, des discours ou des actes circonstanciels, telles les confrontations avec les anabaptistes pour Luther et Zwingli, et l'affaire Servet pour Calvin. Il est vrai que le *Summaire* est également un ouvrage devant être remis en contexte –ce qui du reste, est vrai pour toute source– mais baser notre compréhension de la Correction chez Luther, par exemple, sur ses seuls discours contre les paysans révoltés pour effectuer des comparaisons avec le traité de Farel serait faire fausse route historiquement. La comparaison la plus valable serait sans nul doute de confronter la Correction dans le *Summaire* à ce que l'on trouve dans des traités qui lui sont similaires –bien que généralement plus étoffés– tels l'*Institution* de Calvin¹¹⁰ et le *De vera et falsa religione* de Zwingli. Malheureusement, aucun de ces deux ouvrages, pourtant habituellement estimés plus complets, ne consacre un chapitre exclusivement à la question de la Correction comme le fait le *Summaire*¹¹¹. Ces deux réformateurs examinent toutefois quelque peu ce problème à travers la pratique de l'excommunication dont ils traitent brièvement à l'intérieur d'autres chapitres dans leurs ouvrages respectifs, comme nous le verrons plus loin.

2.6.2 Luther et la Correction

La pensée de Martin Luther, et l'évolution de celle-ci, sur les sujets de l'erreur doctrinale, de l'hérésie et de la Correction, a été bien expliquée par Joseph Lecler dans son ouvrage *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*¹¹². Selon son analyse, les niveaux de tolérance et d'intolérance de Luther passèrent par trois phases entre le début des années 1520, et celui des années 1530. De 1520 à 1525, le moine augustin, bien que peiné des divisions qui surgissaient dans la Réforme naissante, et de la réticence de plusieurs catholiques à s'y joindre, se refuse catégoriquement à forcer les consciences *et les corps* dans le domaine de la religion. Cette distinction est fondamentale comme nous le verrons sous peu. Les principes de

¹¹⁰ On parle ici bien sûr de l'édition de 1536.

¹¹¹ Il s'agit ici du chapitre trente-deux, «De excomuniment», qui s'étend des pages G3V à G5V

¹¹² Joseph LECLER, *op. cit.*

la Liberté chrétienne, et de l'autorité des Écritures seules, fortement affirmés dès les débuts, conduisaient logiquement à cette ligne de pensée. Lecler écrit que, pour Luther, la vraie Église se devait d'être invisible et indivisible, et qu'en conséquence, il désapprouvait lourdement les sectes qui commençaient à se constituer en «communautés de purs», et se réclamaient du droit divin¹¹³. Selon sa vision initiale, les pasteurs ne devaient pas exercer de juridiction terrestre, et l'Église ne devait pas avoir d'emprise sur le domaine temporel. Dans le *Traité du Serf Arbitre*, il écrivit : «Les conscience ne doivent être liées par rien, sinon par la Parole de Dieu.¹¹⁴» Lecler fait remarquer que c'est grâce à son absolue confiance en la clarté totale des Écritures que Luther «demeure persuadé de n'avoir fait à la subjectivité personnelle aucune concession dangereuse pour la foi» en écrivant ces lignes¹¹⁵. Cette conviction lui permet donc de rejeter initialement en bloc tout recours à la force contre l'hérétique. Plusieurs écrits sont là pour prouver cet engagement initial du réformateur. Ainsi, Lecler rapporte que l'une des propositions luthériennes condamnées par la bulle *Exsurge* était : «Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus¹¹⁶» De même, dans *L'appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, on peut lire : «Ce n'est pas par le feu qu'il faut triompher des hérétiques, mais par des écrits, comme le faisaient les anciens Pères. Si c'était un art de triompher des hérétiques par le feu, les bourreaux seraient les plus savants des docteurs.¹¹⁷» Joseph Lecler signale également un petit écrit moins connu : le *Traité de l'Autorité séculière*, publié en 1523. On peut y lire une prise de position claire de la part du réformateur : «Lorsqu'il s'agit de la foi, il s'agit d'une œuvre libre à laquelle on ne peut contraindre personne. Oui, c'est une œuvre divine dans l'Esprit, il est donc exclu qu'un pouvoir extérieur puisse l'obtenir par la force. De là le proverbe connu que cite saint Augustin : on ne peut et on ne doit contraindre personne à croire.¹¹⁸» Luther employait également la parabole de l'ivraie pour soutenir son propos dans ce traité, mais il le faisait de façon légèrement différente de Castellion. Alors que l'humaniste utilisait cette parabole pour remettre au jour du Jugement Dernier la punition des hérétiques, Luther la rappelle en précisant que le «bon grain» et «l'ivraie» peuvent se trouver tous deux à l'intérieur de la

¹¹³ *Ibid.*, p. 162.

¹¹⁴ Martin LUTHER, *Werke*, t.XVIII, p. 624. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 163.

¹¹⁵ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 163.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 164.

¹¹⁷ Martin LUTHER, *Werke*, t.VI, p. 455. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 164.

¹¹⁸ Martin LUTHER, *Werke*, t.XI, p. 264. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 164.

même personne, et que la persécution de cette personne rend impossible sa conversion¹¹⁹. L'objectif est donc différent : si Castellion entendait *tolérer* les hérétiques jusqu'à ce que Dieu se charge d'eux, Luther ne perdait pas espoir ni ambition de les ramener à la «vraie foi».

À partir de 1525, année de la révolte de Thomas Müntzer et de la guerre des Paysans, la libéralité de Martin Luther à l'égard de l'erreur commence à s'effriter. La seconde phase de son basculement vers l'intolérance consiste en le respect des consciences adjoint à la coercition des corps. Suite aux troubles civils causés par les anabaptistes et les paysans révoltés, Luther commença à procéder à «un rapprochement toujours plus étroit» avec les autorités séculières¹²⁰. La distinction luthérienne entre Église invisible et Église d'État s'affirma alors de plus en plus concrètement face à ces remous ecclésiologiques anabaptistes et autres. Lecler ne manque pas de remarquer que, s'il s'adressait à des princes majoritairement catholiques dans ses écrits du début des années 1520, Luther était désormais appuyé par une autorité séculière favorable à la Réforme¹²¹. Ainsi, le réformateur tendait à accorder à celle-ci un droit d'intervention dans les affaires de la foi plus grand qu'auparavant. Lecler estime que le prince évangélique se verra confier un triple rôle : «1. Favoriser de son mieux la prédication de l'Écriture; 2. empêcher la prédication de doctrines fausses et hérétiques, et réprimer en même temps tout ce qui pourrait porter extérieurement atteinte à l'honneur de Dieu; 3. faire en sorte que tous entendent la vraie parole de Dieu, et au besoin les y obliger.¹²²» Ces préceptes mèneront à l'obligation pour tous d'assister aux prêches, et à l'abolition de la messe, considérée comme un blasphème public. Luther écrit :

Nos princes ne contraignent pas à la foi et à l'Évangile, mais ils répriment les abominations extérieures. [...] ils n'exercent en cela aucune contrainte sur les personnes, les laissant libres de croire ou de ne pas croire, de maudire Dieu en secret ou de ne pas le maudire. Nous ne nous occupons que des malédictions et des blasphèmes publics, par quoi ils outragent notre Dieu.¹²³

¹¹⁹ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 165.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 168.

¹²¹ *Ibid.*, p. 165.

¹²² *Ibid.*, p. 168.

¹²³ E. L. ENDERS, *Luther's Briefwechsel*, t. V, Stuttgart, 1893, p. 272. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 169.

On voit donc poindre dans le discours du réformateur l'argument du «bien commun», associé au discours traditionnel sur la Correction. Quant à l'obligation d'assister aux prêches, Lecler estime qu'elle fut le point de départ d'un discours qui devait finalement aboutir au principe de la paix d'Augsbourg : *Cujus regio, ejus religio*. Luther finit en effet par demander que ceux qui ne se conformeraient pas à la nouvelle religion au bout d'un certain délai voient tout contact avec eux éliminé, «comme s'ils étaient des païens», reprenant par là un autre principe du discours traditionnel sur la Correction : le *processus réglémenté*, basé sur [Mt 18, 15-17].

La troisième phase de l'intolérance chez Luther survint au début des années 1530, moment auquel le réformateur, cédant selon Lecler aux pressions de ses amis plus radicaux que lui –au nombre desquels, étrangement, on trouve Philippe Mélanchton-, se résigna à approuver la mise à mort des anabaptistes, même s'ils ne se rendaient pas coupables de sédition¹²⁴. À ce moment, la boucle était bouclée, et Luther acheva son parcours jusqu'à la coercition des corps et des consciences. Il se détacha d'ailleurs de la parabole de l'ivraie qu'il avait utilisé naguère, affirmant désormais que celle-ci ne s'appliquait qu'aux prédicateurs, et non aux autorités séculières, lesquelles devaient «réprimer le blasphème, les fausses doctrines et les hérésies et [de] punir corporellement leurs partisans.¹²⁵»

2.6.3 Zwingli et la Correction

Dans les neuf pages de son traité qu'il consacre à la Réforme zwinglienne, Joseph Lecler ne nous dévoile pas beaucoup quelle fut l'attitude du réformateur de Zurich en ce qui concerne la question de la Correction. La faute ne lui en incombe cependant pas entièrement, puisqu'il semble que Zwingli lui-même ait beaucoup moins approfondi le sujet que ne l'avait fait le docteur Luther. Lecler indique qu'étant animé de traditions communautaires et démocratiques propres à la confédération suisse, Zwingli ne chercha pas à instaurer d'abord une «Église invisible», mais s'en remis plutôt dès le départ à l'autorité temporelle pour la

¹²⁴ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 172-175.

¹²⁵ Martin LUTHER, *Werke*, t. L, p. 13. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 175.

prise en main de la Réforme¹²⁶. La trente-sixième de ses soixante-sept thèses de 1523 énonce d'ailleurs : «La juridiction que les ecclésiastiques se sont arrogée appartient toute entière au magistère séculier, pourvu que celui-ci soit chrétien.¹²⁷» Supporté par un tel soutien dogmatique de la part du réformateur, le Conseil des Deux Cents de Zurich procéda à plusieurs ordonnances assez radicales à une époque où Luther hésitait encore sur la pénétration que devait avoir la Correction dans la liberté et les consciences des chrétiens. «Ainsi furent décrétés : la suppression des images et statues (1524); l'abrogation de la messe (1525); le baptême obligatoire des enfants (contre les anabaptistes); l'érection du tribunal matrimonial qui devint un véritable tribunal des mœurs (1526); la peine de mort enfin contre tous ceux qui procéderaient à des rebaptisations (7 mars 1526).¹²⁸» De là, il n'y avait qu'un pas à faire avant de demander qu'on «arrache l'ivraie» au nom du danger pour le «bien commun», et Zwingli, nous dit Lecler, le franchit très rapidement. Dès 1527, il écrivait à Ambroise Blarer qui tentait d'instaurer la Réforme à Constance :

Il n'est pas obligé pour autant d'égorger aussi les prêtres, lorsqu'il est possible de s'abstenir d'un acte aussi cruel. Mais dans les cas contraires, nous n'hésiterons pas à suivre les plus durs exemples [...] si la charité nous demande de les épargner en raison de l'espoir qu'ils nous donnent, il faut les épargner. Mais si cette même charité nous ordonne de les mettre à mort pour le salut du corps, mieux vaut arracher un oeil aveugle que de risquer la perte du corps tout entier.¹²⁹

Tout autant que la prise de position de Mélanchton en faveur de la mise à mort des anabaptistes nous a surpris, il est troublant de lire ici des paroles aussi radicales venant du réformateur humaniste, de l'ancien disciple d'Érasme qu'était Zwingli, ce qui prouve bien que les principes de l'ancien discours sur la Correction avaient la survivance dure, même chez des esprits de la Renaissance voulant se détacher de la scolastique médiévale.

Un autre aspect de la vision de Zwingli sur la Correction souligné par Lecler mérite toutefois d'être examiné ici, puisqu'il correspond à une réalité suisse avec laquelle Farel a du

¹²⁶ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 298-299.

¹²⁷ Huldrych ZWINGLI, *Sämtliche Werke*, t. II, p. 307. Dans *Corpus Reformatorum*, Berlin et Leipzig, 1905-1928, t. 89. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 299.

¹²⁸ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 300.

¹²⁹ Huldrych ZWINGLI, *Sämtliche Werke*, t. IX, p. 464. Dans *Corpus Reformatorum*, Berlin et Leipzig, 1905-1928, t. 96. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 302.

composer dans les années entourant la rédaction initiale du *Summaire*. Si [Mt 18, 15-17] s'appliquait dans les villes passées à la Réforme et dans leurs cantons respectifs, quelle attitude devait-on adopter dans les baillages communs -ou dans le cas de Farel dans les cités en situation de multiple combourgeoisie- lorsque parmi les cantons «protecteurs» se trouvaient des cantons des deux confessions? «Pour le prophète de Zurich, écrit Lecler, la solution était simple [...] La liberté religieuse devait servir à la pénétration de la Réforme, pour être supprimée ensuite, lorsque la masse des nouveaux fidèles serait en mesure de dominer.¹³⁰» C'est, entre autres, cette attitude de double jeu adoptée par Zwingli qui contribua à provoquer la guerre dans laquelle il trouva la mort, et qui scella la fin de l'expansion de la Réforme dans la partie est de la Suisse.

Le *De vera et falsa religione*, comme nous l'avons signalé, ne comporte aucun chapitre dédié exclusivement au sujet de la Correction, comme c'est le cas pour le *Summaire*. Zwingli y fait cependant certaines remarques sur ce thème, à l'intérieur d'autres chapitres qui ne lui sont pas consacrés. Ainsi, au chapitre douze du traité, portant sur «Les Clés [du Royaume des Cieux]», le réformateur mentionne [Mt 18, 15-17], dans le but d'amener le verset suivant immédiatement ce passage, soit : «En vérité je vous le dis : tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié.¹³¹» Ce passage pourrait être quelque peu interrogé comme contraire aux principes de *Sola Fides* et de prédestination. Il n'en demeure pas moins qu'il vient ici renforcer l'usage du *processus réglémenté* de la Correction en lui conférant une légitimité de droit divin. Aux chapitres dix-huit «De l'Eucharistie» et vingt-sept «De l'office du magistrat», deux des chapitres les plus importants de l'ouvrage, Zwingli repare de l'excommunication, justifiant d'une part sa très grande nécessité pour la société chrétienne, et désapprouvant d'autre part qu'elle ait été à la disposition des papes et que ceux-ci en aient usé selon leurs fantaisies et querelles personnelles¹³². Selon lui, l'excommunication ne devrait pas reposer entre les mains du pape, mais dans celles de l'Église, laquelle doit être sous la férule des autorités séculières, comme on l'a vu. Quant à la référence scripturaire de la parabole de

¹³⁰ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 303.

¹³¹ [Mt 18, 18], cité par Ulrich ZWINGLI, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 169.

¹³² Ulrich ZWINGLI, *Commentarius*, *op. cit.*, pp. 238, 307-308.

l'ivraie, elle apparaît également à quelques reprises dans le *De vera et falsa religione*, mais Zwingli en fait généralement usage pour dénoncer l'action du Diable qui «sème de l'ivraie parmi le bon grain» comme aux chapitres vingt-deux et vingt-sept, ou tout simplement en exemple pour expliquer la nature symbolique de certains passages des Écritures, comme au chapitre dix-huit¹³³.

Une dernière remarque, toutefois, peut tempérer le portrait de Zwingli que nous venons de dépeindre ici. Dans la conclusion de son *Exposition de la foi*, un traité dédié à François I^{er} et composé en juillet 1531 mais publié à titre posthume seulement cinq ans plus tard, Zwingli exhorte le roi de France à ne pas laisser les «papistes opprimer, offusquer et éteindre la bonne semence», c'est-à-dire la progression de l'Évangile, sous peine de voir «croître la zizanie des Catabaptistes¹³⁴». Ce passage montre que, tout comme Luther, et même à cette époque tardive, le réformateur de Zurich avait encore pleine confiance que la clarté absolue des Écritures pourrait venir à bout des dissensions sans que le sang n'ait à être versé, pour autant qu'on la laisse librement circuler.

2.6.4 Calvin et la Correction.

Sur Calvin beaucoup a été dit et écrit au sujet de l'affaire Servet, et on a tenté tour à tour d'excuser sa position et d'en faire un dictateur sanguinaire. Nous devons cependant approfondir davantage la question car Calvin a traité de la Correction, ou de thèmes reliés à la Correction, bien en dehors de ses démêlés entourant l'exécution de Michel Servet. Il semble en effet que les positions du réformateur aient été déjà arrêtées dès les premières années de son activité réformatrice. «Calvin est tout d'une pièce, estime Lecler. À trente ans, il a mis par écrit et publié son système religieux, l'*Institution chrétienne*. [...] On ne trouve pas chez lui, comme chez Luther ou chez Brenz, une évolution progressive du libéralisme à

¹³³ *Ibid.*, pp. 267, 300, 225.

¹³⁴ Huldrych ZWINGLI, *Exposition de la foi*, dans Jacques COURVOISIER, présenté par, Huldrych Zwingli : *Deux traités sur le Credo*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 113.

l'intolérance.¹³⁵» Que peut-on donc déceler dans son comportement et ses écrits se situant avant l'exécution de Servet, qui ait rapport aux questions de l'erreur et de la Correction? Tout d'abord, Lecler fait remarquer que Calvin, dès son arrivée à Genève, chercha à y orienter la Réforme d'une façon différente que ne l'avaient fait Luther à Wittenberg et Zwingli à Zurich. Pour lui, «l'Église invisible» était une erreur, mais il ne fallait pas non plus qu'à l'inverse il y ait une trop grande filiation entre l'Église et le pouvoir temporel. En fait, celui-ci devait plutôt être le serviteur docile de celle-là. «Ce n'est pas Calvin, écrit Lecler, qui eût permis aux autorités civiles, comme l'usage s'en répandait à Zurich et en Allemagne, de s'annexer aux dépens des pasteurs le droit d'excommunication.¹³⁶» Bien entendu, les autorités genevoises qui «ne demandaient qu'à suivre sur ce point l'exemple de Berne ou de Zurich¹³⁷» n'apprécièrent pas l'intention de Calvin de les reléguer au second plan, d'où son expulsion, en compagnie de Farel en avril 1538.

La cité ne tarda toutefois pas à les rappeler. Les Genevois «étaient entrés en pleine anarchie [et] réclamaient un sauveur.¹³⁸» C'est donc avec un mandat du Conseil que Calvin revint en septembre 1541. Ceci doit être tenu en compte quand on est tenté de qualifier le pouvoir qu'il acquit de «tyrannique». Un tyran est par définition une autorité détenant ou exerçant illégitimement le pouvoir. Calvin, quant à lui, détenait une certaine légitimité dans son rôle de quelque perspective que ce soit : du point de vue religieux, il avait l'autorité des Écritures, et du point de vue politique, celle du conseil de Genève. Par ailleurs, comme le souligne Lecler, Calvin se tint lui-même volontairement à l'écart de toute fonction officielle au Consistoire ou au Conseil de Genève, se servant plutôt de sa forte personnalité pour imposer sa volonté à la cité¹³⁹. L'étiquette de «tyran», dans ces conditions, colle plus ou moins bien au personnage. Lecler écrit également que le procès et l'exécution de Servet, «loin de ruiner son prestige, le rendirent encore plus incontesté», en faisant de lui un sauveur de la foi aux yeux du public¹⁴⁰. Ainsi, à l'appui du Conseil de Genève, on peut ajouter dans

¹³⁵ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 317.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 310.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 308.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 310.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 310.

¹⁴⁰ *Ibid.*

une certaine mesure celui de sa population, ajoutant à la légitimité du réformateur. Il n'en demeure pas moins qu'entre 1541 et 1554, Calvin redoubla d'efforts, et réussit effectivement à établir la discipline ecclésiastique, installer le pouvoir du Consistoire, réduire au silence ses opposants «libertins», et «faire de l'État genevois le docile collaborateur du pouvoir spirituel.¹⁴¹»

Dans son combat contre les sectes, les factions et les divergences, Calvin attribua une importance particulière à la notion de «scandale». Il est intéressant de s'arrêter quelque peu sur cette notion, que Bernard Cottret examine dans son ouvrage *Histoire de la réforme protestante : XVI^e – XVIII^e siècle*¹⁴², d'autant plus que le terme apparaît à quelques reprises dans le *Summaire*. L'essentiel de la réflexion de Calvin à ce sujet se trouve dans un ouvrage intitulé *Des scandales qui empêchent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Évangile, et en débauchent d'autres*, publié chez Jean Crespin, à Genève en 1550. Le terme *scandale* au sens purement linguistique, vient du grec *scandalon* signifiant «pierre d'achoppement». Le scandale est donc un obstacle qui devient une occasion de trébucher. Or, au sens biblique, le scandale se traduit par une occasion de faire erreur quant à la doctrine apportée par le Christ. Cottret rapporte les paroles que l'on peut lire dans les évangiles de Matthieu et Luc : «Bienheureux est celui qui ne sera point scandalisé en moi» ou «Heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute.¹⁴³» Autrement dit : heureux celui qui n'interprètera pas mal mes paroles, et ainsi ne trébuchera pas dans l'erreur. Cottret indique ainsi que Calvin «mêle deux registres distincts : l'insubordination sociale et l'arrogance théologique du peuple gagné à la Réforme¹⁴⁴», tous deux issus du trébuchement dans l'erreur sur le «scandale du Christ». Cette notion soulève un paradoxe : la pierre d'achoppement est en même temps pierre angulaire de l'Église. Calvin résout ce problème de deux manières. D'abord, il rappelle que «Jésus-Christ, venu en prince de paix, a semé la guerre et la discorde¹⁴⁵», argument que l'on pourrait retracer à [Mt 10, 34] : «Non veni pacem

¹⁴¹ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 310.

¹⁴² Bernard COTTRET, *Histoire de la réforme protestante : XVI^e – XVIII^e siècle*, s. l., Le Grand Livre Du Mois – Perrin, 2001, 398 p.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 173. Les références : [Mt 11, 6] et [Lc 7, 23].

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 173.

mittere, sed gladium¹⁴⁶». Ensuite, il fait valoir que «nul ne choppe contre cette pierre, et nul n'est retardé de ce scandale, sinon celui qui ne connaît point le règne de Christ être spirituel.¹⁴⁷» Par cette observation, Calvin attaquait du même coup le faste et les cérémonies terrestres des catholiques, et les «communautés de purs» des diverses sectes anabaptistes et autres.

À propos de l'affaire Servet, il convient de rappeler qu'elle ne fut pas le fait de Calvin seul. Ayant pris la peine de consulter les pasteurs de Bâle, Berne, Zurich et Schaffhouse et ayant reçu d'eux des appuis implicites mais indiscutables, ayant obtenu le support du conseil de Genève entier, incluant celui de ses opposants qui y siégeaient, ayant même bénéficié de félicitations de la part de Mélanchton, Calvin avait rallié presque tout le monde protestant derrière sa décision. De même, on a tendance à lui voir un rôle plus grand que celui qu'il tint en réalité dans la controverse avec Castellion qui s'ensuivit. Calvin n'écrit qu'un traité à propos de Servet, et encore le fit-il avant même que Castellion n'ait fait paraître un seul caractère d'imprimerie. Il s'agit de la *Declaratio orthodoxae fidei*, qui fut publiée seulement quatre mois après la mort de Servet, en janvier 1554. Lecler estime toutefois que cet ouvrage est «l'un des traités les plus effrayants qui aient été écrits pour justifier la persécution des hérétiques.¹⁴⁸» Selon lui, le thème central de l'ouvrage est le devoir des magistrats de venger l'honneur de Dieu outragé par les blasphèmes des hérétiques. Ce devoir, soutient Calvin, n'est pas nécessaire en soi, mais doit être rempli lorsqu'il correspond à la volonté divine. Par ailleurs, il établit bien la distinction entre forcer les consciences et venger les outrages faits à Dieu. Seulement, que l'hérésie soit secrète ou non n'apporte aucune différence : Dieu est pareillement outragé. Donc si la justification vient autrement, le résultat –et surtout le moyen– est le même. Calvin en appelle enfin au devoir de charité, jugeant que ceux qui pèchent par excès d'humanité «pour épargner les loups [ils] mettent les pauvres

¹⁴⁶ Notons au passage que cette référence fut l'une des favorites de Farel, au point qu'il en fit l'une de ses devises personnelles et la fit figurer en page couverture de plusieurs de ses traités ultérieurs au *Summaire*. C'est la fameuse «épée de Farel» à laquelle fait référence le titre du tome II de l'ouvrage d'Henri Naef *Les Origines de la Réforme à Genève*. Quant à savoir si ce *gladium* était pour lui spirituel ou temporel, c'est ce que cette étude tente de déterminer.

¹⁴⁷ Bernard COTTRET, *op. cit.*, p. 175.

¹⁴⁸ Joseph LECLER, *op. cit.*, pp. 318-319.

brebis en proie», et qu'ainsi, «la puanteur d'un membre pourri demeure là¹⁴⁹». On constate donc ici que Calvin a recours à l'argument du «bien commun» d'une part, et à l'analogie médicale empruntée à Thomas d'Aquin d'autre part. Sa position concernant la Correction peut donc être prudemment qualifiée de classique.

Dans l'*Institution* de 1536, enfin, Calvin fait quelques références à la Correction, de manière assez similaire à Zwingli dans le *De vera et falsa religione*. Tout comme ce traité, l'*Institution* ne comporte pas de chapitre spécifiquement voué à l'étude de la question de la Correction. Dans son chapitre deux, concernant la foi et l'explication du credo, Calvin touche la question de l'excommunication, en établissant la nécessité d'exclure de la communauté des fidèles ceux qui «par leur licence débridée au péché ne sont rien d'autre que *scandale* pour l'Église¹⁵⁰» sur trois raisons. Ces trois raisons –et on peut supposer que Calvin les nomme en ordre d'importance- sont : 1) pour ne pas qu'ils entachent le nom de l'Église, 2) pour ne pas qu'ils corrompent d'autres fidèles par leur mauvais exemple, 3) pour que la honte provoque en eux le repentir et l'assagissement¹⁵¹. On voit donc ici encore la priorité de Calvin à protéger l'honneur de Dieu de tout outrage, immédiatement suivi par une considération pour les dangers encourus par le «bien commun». Le réformateur prévient toutefois que nul ne peut prendre sur lui de désespérer en la possibilité qu'ils reviennent à Dieu, «à moins qu'il soit réellement certain qu'ils aient déjà été condamnés par Dieu», cette dernière catégorie de gens incluant ceux qui «avec dessein et intention mauvaise résolue, attaqueraient la vérité, opprresseraient l'évangile, rejetteraient le nom de Dieu et résisteraient au Saint-Esprit.¹⁵²» Le réformateur réexamine ce sujet au chapitre cinq, portant sur les cinq «faux sacrements», dans la sous-section réservée à la pénitence –c'est-à-dire la confession-¹⁵³. De façon extrêmement analogue à Zwingli, dans son chapitre sur les Clés, Calvin utilise [Mt 18, 15-17] qui définit le «processus règlementé de correction» pour amener le verset suivant qui statue que tout ce qui est lié sur terre sera lié dans les cieux, et vice versa. Ainsi, Calvin réitère la validité de la

¹⁴⁹ Jean CALVIN, *Declaratio*, pp. 35-36. Cité par Joseph LECLER, *op. cit.*, pp. 320.

¹⁵⁰ Jean CALVIN, *Institutes of the Christian Religion : 1536 edition*, Grand Rapids, Michigan, USA, Eerdmans Publishing co., 1986 (1975), traduit et annoté par Ford Lewis BATTLES, p. 61.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 144-145.

pratique de l'excommunication, sa légitimité de droit divin, et affirme que l'Église, en rejetant le pécheur, ne viole pas la juridiction divine, mais «en condamnant sa vie et ses morales, [...] l'avertit de sa condamnation à moins qu'il ne se repente.¹⁵⁴» Quant à la parabole de l'ivraie, elle ne fait qu'une apparition dans l'*Institution* de 1536, encore au chapitre cinq, mais sous le «faux sacrement» du mariage¹⁵⁵. De plus, son usage dans ce contexte particulier ne touche en aucun point la question de la Correction, puisque Calvin mentionne simplement cet extrait scripturaire parmi d'autres afin de démontrer que tout ce qui est tenu pour symbole dans les Écritures ne devrait pas être considéré automatiquement comme un sacrement.

2.6.5 Castellion et la Correction

Le dernier penseur dont nous souhaitons examiner ici les propos concernant la notion de Correction est Sébastien Castellion. Cependant, comme nous avons déjà présenté l'essentiel de ses idées plus haut, nous nous contenterons de faire ici des comparaisons avec les autres perspectives que nous venons d'examiner. De tous les penseurs dont nous avons observé les arguments, Castellion est de loin le plus libéral et le plus avant-gardiste en regard des mentalités de son siècle. Cependant, certains aspects de son approche peuvent être apparentés à quelques-unes des notions employées par certains de ces autres théoriciens de la Correction. En tout premier lieu, Castellion se rapproche de Guillaume d'Ockham par son insistance sur le droit à la Conscience erronée. Alors qu'Ockham posait en principe absolu l'obligation pour l'individu de respecter sa conscience, même lorsque celle-ci était dans l'erreur, et donc de ne pas renoncer à une faute tant qu'il ne lui était pas prouvé qu'elle en était une, Castellion clame que Calvin «tue Servet pour la vérité, car la vérité consiste à dire ce que l'on pense, quand bien même on se tromperait.¹⁵⁶» Un autre argument castellionien qui se rapproche des thèses d'Ockham est celui de la non clarté des Écritures. Bien qu'il n'ait

¹⁵⁴ Jean CALVIN, *Institutes*, op. cit., p. 145.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵⁶ Sébastien CASTELION, *Contra libellum Calvini*, s. l., 1612, E2V. Cité par Joseph LECLER, op. cit., p. 334.

jamais déclaré directement que les Écritures n'étaient pas claires, Ockham admettait sans difficulté que plus la fonction ecclésiastique d'un individu était élevée, plus il pouvait -et devait- connaître en profondeur les détails de la «Vérité chrétienne». Les deux penseurs sont donc d'accord sur le fait que le chrétien moyen n'a pas besoin de connaître jusqu'aux arcanes les plus savantes de la théologie pour vivre décemment selon les enseignements du Christ. Castellion va toutefois plus loin qu'Ockham en refusant même jusqu'à la possibilité théorique de punitions corporelles adjointes à la Correction. Comme nous l'avons vu, celles-ci devenaient pratiquement inapplicables avec Ockham, mais elles demeuraient en tant que sanction de dernier recours contre un hérétique endurci dans une erreur *connue de lui-même*. Pour sa part, même dans ce cas, Castellion désapprouve les punitions corporelles, leur préférant l'excommunication et l'exil. À ce titre, il se rapproche davantage du Luther des premières années qui refusait d'exercer la coercition contre les esprits et les corps. Cependant, Castellion va encore une fois plus loin à la fois que Guillaume d'Ockham et que Martin Luther en acceptant résolument la notion de liberté de conscience vers la fin de sa vie. Cet engagement philosophique, qui paraît banal aujourd'hui, le fait pourtant réellement émerger du lot des autres penseurs de la notion de Correction, et apparaître comme une figure unique au XVI^e siècle.

Appliqués au problème qui nous occupe, ces notions de Correction fraternelle et de Conscience erronée doivent être recherchées dans le *Summaire* de Farel selon un autre angle d'approche que la notion d'*Examen*. La Réforme française pré-calviniste, nous l'avons dit, est une religion martyrisée, et minoritaire, mais également extrêmement prosélyte et convaincue de son bon droit. Il est donc logique que les premiers réformateurs français aient présenté des demandes en ce qui concerne la libre circulation des textes évangéliques, des textes sacrés et le libre *Examen* des pratiques de l'Église. Il est par contre peu concevable qu'ils aient, convaincu qu'ils étaient de posséder la sus dite « Vérité chrétienne », revendiqué pour eux-mêmes le droit à l'erreur de conscience, et la possibilité d'être « corrigés fraternellement »! Nous aurons donc plutôt à voir à travers Farel, comment les premiers réformateurs français appliquaient ces notions envers leurs opposants, que ceux-ci leurs soient majoritaires, tels les catholiques, ou minoritaires, telles les sectes radicales, anabaptistes, spirituels, et ainsi de suite.

2.7 CONCEPTS ET NOTIONS : CHARITÉ, COEUR ET UTOPIE

Trois autres notions doivent enfin être examinées ici, puisque nous y aurons recours dans la dernière partie de l'analyse portant sur la tolérance accordée dans le *Summaire* de Farel. Il s'agit des notions de *charité*, de *cœur*, et d'*utopie*. Nous verrons au cours de l'analyse que ces trois notions s'enchevêtrent chez Farel en un certain projet socioreligieux qui transparaît dans le texte du *Summaire*. Pour le moment, il nous faut les définir en tant que composantes de notre outillage conceptuel.

2.7.1 Charité

La première de ces notions que nous souhaitons aborder est celle de *charité*. Comme nous l'avons vu avec les concepts et définitions reliés à l'approche sémantique, ainsi que dans les trois autres blocs conceptuels des thèmes explorés dans le *Summaire*, le terme *charité*, doit être compris ici dans un sens plus large que celui qui correspond à la définition usuelle que nous lui connaissons. En effet, bien que nous ayons perdu l'habitude d'associer ce terme à autre chose que la simple assistance aux pauvres, il ne faut pas perdre de vue qu'à l'origine, il sert à désigner non seulement cet acte particulier, mais tout acte d'amour, d'affection et de tendresse, et même l'attitude générale ou le sentiment qui, au-delà des actes charitables, inspire ceux-ci. Signalons que le *Dictionnaire Robert historique de la langue française* ne date pas avant le XII^e siècle le moment où le terme *charité* commença à désigner spécifiquement le secours envers les pauvres¹⁵⁷. Daniel Le Blévec, dans le *Dictionnaire du Moyen Age* rappelle quant à lui que les penseurs chrétiens du XII^e siècle «illustrent un courant plus spéculatif qui élève la charité à une dignité supérieure à celle du simple amour

¹⁵⁷ «Charité» dans *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain REY, Paris, Le Robert, 2006, volume I, p. 706.

naturel.¹⁵⁸» Par ailleurs, il souligne que si le terme est ramené à n'être qu'une des possibles manifestations de l'amour pour Dieu par certains textes scripturaires, il s'agit là d'une acception étroite du concept de *charité*¹⁵⁹. Même après cette date, celui-ci n'en continua pas moins d'être utilisé autant au sens général ancien qu'à ce nouvel usage particulier. Charité désigne donc pour notre propos autant assistance envers son prochain qu'attitude globale d'amour orienté à la fois vers Dieu, vers la communauté et vers son prochain. Ces deux sens, comme nous le verrons sont bien présents dans le *Summaire*. Il convient donc de les définir tous deux avec précision avant de s'attaquer à l'étude du texte lui-même.

L'historienne Catherine Vincent a consacré une partie considérable de ses recherches à l'étude des confréries médiévales, notamment celles de Normandie dans son ouvrage *Des charités bien ordonnées : les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*¹⁶⁰. La confrérie laïque est en effet l'un des canaux privilégiés par lesquels s'exprime la notion de charité sous toutes ses formes à partir du bas Moyen Age. Un bref examen des applications de la notion de charité dans ces associations peut nous aider à comprendre l'expression de cette notion dans la société laïque de la fin du Moyen Age et du début de l'époque moderne, et cet exercice peut lui-même servir utilement notre propos, puisque les Réformes se définissent –entre autres- comme la réappropriation de la sphère du religieux par les laïcs.

Les confréries étudiées par Catherine Vincent, qui, remarquons-le, portaient aussi le nom de «charités», constituaient, par la diversité de leur composition, une innovation que l'on doit distinguer des associations de prêtres, ordres mendiants ou corporations de métiers. André Vauchez, dans la préface de *Des charités bien ordonnées*, souligne que l'auteur a bien montré que ces confréries laïques «ne rassemblait pas seulement ni même majoritairement des collègues ou des voisins, mais des individus et des familles sans liens entre elles, sur la base d'affinités dont la nature exacte serait à préciser, car elle nous échappe

¹⁵⁸ Daniel LE BLÉVEC, «Charité», dans *Dictionnaire du Moyen Age*, sous la direction de Claude GAUVARD, Alain DE LIBERA et Michel ZINK, Paris, PUF, 2002, p. 259.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Catherine VINCENT, *Des charités bien ordonnées : les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, École normale supérieure, 1988, 359 p.

dans la plupart des cas.¹⁶¹ » Par ailleurs, il faut également remarquer que ces «charités», basées principalement mais pas exclusivement dans un environnement urbain, et protégées par un ou plusieurs saints patrons, «se définissaient comme des unions de prières et des sociétés d'entraide fondées à l'initiative des fidèles [...] toujours ouvertes, sauf quelques exceptions, à qui voulait les rejoindre, homme ou femme, contre le paiement régulier d'une cotisation en général modeste.¹⁶²»

Les objectifs poursuivis par ces «charités», et c'est là un autre objet de démontage d'une idée reçue, ne concernaient pas principalement l'assistance aux pauvres, mais plutôt le service des membres de la confrérie. Ce service prenait souvent la forme de prières pour les membres qui ne voulaient pas en manquer de leur vivant, et encore moins «au moment de leur décès et ultérieurement.¹⁶³» Il pouvait également constituer en paiements pour des sépultures et des messes à la mémoire des membres défunts. Il est vrai que les fonds des confréries étaient également dépensés à l'usage de la charité telle que nous l'entendons usuellement, c'est-à-dire pour le service des pauvres, des voyageurs, pèlerins, malades, aveugles et ainsi de suite. Cependant, comme le fait remarquer Vincent, ces actes de charités effectués au nom de la confrérie n'étaient pas vraiment désintéressés, puisqu'ils étaient mis en œuvre par des «fidèles soucieux de leur salut et désireux d'incarner leur foi dans les actes¹⁶⁴». Ainsi, malgré le fait qu'il pouvait s'exprimer par ces canaux de charité «extérieure», l'objectif premier de la confrérie demeurait celui de la solidarité et de la fraternité entre les membres. Catherine Vincent estime que «la confrérie constitue l'un des volets du mouvement associatif si vivant dans le monde médiéval occidental¹⁶⁵», mais qu'en même temps, elle vient spécifiquement répondre à un besoin particulier de nouvelles solidarités survenant après que «les crises démographiques et économiques [aient] perturbé les cadres sur lesquels reposait depuis plusieurs siècles l'organisation sociale médiévale.¹⁶⁶» Ainsi, la notion de

¹⁶¹ André VAUCHEZ, dans Catherine VINCENT, *Des charités bien ordonnées*, op. cit., i.

¹⁶² Catherine VINCENT, «Confrérie», dans *Dictionnaire du Moyen Age*, sous la direction de Claude GAUVARD, Alain DE LIBERA et Michel ZINK, Paris, PUF, 2002, p. 329-330.

¹⁶³ Catherine VINCENT, *Introduction à l'histoire de l'occident médiéval*, Paris, Librairie Générale Française, 1995, p. 157.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶⁵ Catherine VINCENT, «Confrérie», dans *Dictionnaire du Moyen Age*, op. cit., p. 330.

¹⁶⁶ Catherine VINCENT, *Introduction à l'histoire de l'occident médiéval*, op. cit., p. 135.

charité revêt une signification beaucoup plus large et profonde que celle de la simple assistance aux démunis. Comme l'écrit Catherine Vincent : «la charité que se doivent les confrères est avant tout de nature spirituelle, fondée sur le dogme de la Communion des Saints qui instaure entre les chrétiens un vaste réseau de solidarité du salut.¹⁶⁷» Daniel Le Blévec résume bien la position de sa collègue en ajoutant : «les pratiques charitables confraternelles n'ont jamais eu pour finalité de résorber la pauvreté [et] se justifiaient surtout par leur valeur spirituelle. D'une manière générale, la charité confraternelle s'adresse en priorité aux membres du groupe. Elle ne fait sentir ses effets à l'extérieur que d'une manière sélective.¹⁶⁸» L'on rappellera également, comme nous l'avons vu avec le concept de Correction, que dans ce système associatif médiéval bien cimenté, la notion de *charité*, par sa fonction de solidification même, pouvait à l'occasion avoir des conséquences peu charitables pour l'individu, lorsque celui-ci devait être puni par devoir de charité envers la communauté. Le concept de charité peut donc s'appliquer à la fois à des actes intéressés et à des actes exclusifs, voire violents.

Il reste que la pratique de l'assistance aux démunis contribue également à la construction du concept de *charité*. De plus, ce phénomène mérite d'être examiné ici, puisqu'il subit d'importantes mutations au cours de la période entourant les Réformes. Le début de l'époque moderne est généralement considéré comme la période où les pauvres perdirent l'auréole de sainteté dont ils bénéficiaient au Moyen Âge, et commencèrent à être perçus comme un danger public qu'il fallait contrôler. Dans son ouvrage *La société et les pauvres en Europe (XVI^e – XVIII^e siècles)*, Jean-Pierre Gutton avance fort judicieusement que le Moyen Âge avait laissé la question de la pauvreté en suspens face à ces deux attitudes contradictoires qu'étaient la sainteté du pauvre et la peur qu'il inspirait¹⁶⁹. Le XVI^e siècle, s'attelant à la réorganisation des rapports entre société et pauvreté, devait selon lui tenir compte de ces deux attitudes, et donc «une orientation possible vers la lutte contre la mendicité [...] devait dans ces conditions se doubler d'une réforme hospitalière, sinon de la

¹⁶⁷ Catherine VINCENT, «Confrérie», dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, op. cit., p. 330.

¹⁶⁸ Daniel LE BLÉVEC, «Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge», dans *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge*, Paris, Éditions du CTHS, 1999, p. 16.

¹⁶⁹ Jean-Pierre GUTTON, *La société et les pauvres en Europe (XVI^e – XVIII^e siècles)*, s. l., PUF, 1974.

création de nouvelles formes d'assistance.¹⁷⁰» Gutton signale que, contrairement à une idée reçue, le changement de perception de la pauvreté dans les mentalités ainsi que les mesures concrètes qui accompagnèrent cette mutation ne furent pas essentiellement l'apanage des seuls pays réformés, mais firent leur apparition indistinctement chez toutes les confessions¹⁷¹. L'auteur énumère ensuite les causes idéologiques qui furent responsables de ce changement de mentalités face aux pauvres et à la pauvreté. Au premier rang de celles-ci, il identifie l'idée que les pauvres pouvaient être colporteurs de multiples dangers sociaux, tels que la contagion hérétique ou l'espionnage pour «l'autre camp» dans un contexte d'affrontement confessionnal, le transport de la peste avec les mouvements de populations dus aux guerres, le vol et les rapines diverses de ceux qui ont tout perdu, et l'idée selon laquelle le pauvre est celui qui justement n'a plus rien à perdre lors d'une émeute ou autre acte violent. À ceci s'ajoute le fait que la pauvreté avait été dévalorisée idéologiquement par la conception humaniste de *l'homo faber*. La misère matérielle apparaissait sous cet angle comme une entrave à l'accomplissement de l'homme.

Ces différentes idéologies donnèrent lentement mais sûrement naissance à l'idée de distinction entre les «bons pauvres» et les «mauvais pauvres». Ceux qui étaient aptes au travail, mais choisissaient l'oisiveté, de même que les mendiants «escrocs» prétendant faussement être infirmes par exemple, ou usant de toutes sortes d'autres stratagèmes, se retrouvaient classés dans cette dernière catégorie. Il faut également tenir compte du fait que les Réformes contribuèrent à une relative dévaluation des œuvres telles que l'aumône ou le pèlerinage accomplies dans l'optique de l'obtention du salut. Elles s'attaquèrent également durement au mode de vie contemplatif des moines reclus ou à celui «oisif» selon elles- des ordres mendiants. Gutton souligne que les Réformes, tout comme l'humanisme, valorisèrent le travail manuel comme l'accomplissement de soi et de la volonté de Dieu, lequel aurait demandé au chrétien : «tu dois manger ton pain à la sueur de ton front.¹⁷²» Du reste, il faut remarquer comme autre similitude entre réformés et humanistes que ces derniers avaient commencé à critiquer l'oisiveté cléricale bien avant que Luther ne cloue ses quatre-vingt-

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 101.

quinze thèses sur la porte de la cathédrale de Wittenberg. A titre d'exemple, et puisque nous aurons à revenir sur ce traité plus loin, citons Thomas More, qui dans l'*Utopie*, abordant la question de la mendicité et du vagabondage, ne manque pas d'adjoindre aux facettes du problème le sort des moines, «les pires vagabonds du monde¹⁷³». Au delà de toutes ces mutations idéologiques, Gutton souligne enfin que, bien qu'on n'en ait pas de preuves formelles pour toute l'Europe, «des indices existent» qui portent à croire que l'urbanisation et le développement du capitalisme auraient possiblement causé «une évolution du paupérisme et du nombre de pauvres» allant de pair avec la modification des mentalités¹⁷⁴. L'auteur donne en exemple l'étude d'Emmanuel Le Roy Ladurie, portant sur le seul Languedoc, mais présentant des données «fort convaincantes»¹⁷⁵. More, dans l'*Utopie*, signale également ce problème lorsqu'il identifie les *enclosures* et l'élevage intensif des moutons comme éléments à l'origine des problèmes de vagabondage et de vol en Angleterre.

Face à ces importantes évolutions, les pouvoirs temporels commencèrent à déployer certaines mesures afin de refléter leur nouvelle optique du problème de la pauvreté. Celles-ci présentaient certaines différences d'un pays à l'autre, mais procédaient toutes du même esprit, soit la suppression de la mendicité, et la prise en charge de l'assistance par le magistrat. C'est ainsi que l'on vit apparaître certaines pratiques concrètes telles que l'imposition d'une taxe de la pauvreté, qui devait servir à soutenir l'assistance publique, les différents édits d'interdiction de vagabondage, de port d'une marque distinctive pour les pauvres, d'emploi de force aux travaux publics pour les mendiants valides, d'expulsion des mendiants récidivistes, et de mise en apprentissage des enfants pauvres. Par opposition à la charité des confréries médiévales, ces nouvelles formes d'assistance semblaient bien avoir pour objectif de résorber la pauvreté. Une autre différence importante que souligne Gutton se trouve dans la façon dont les aumônes étaient désormais distribuées. L'historien signale que les distributions publiques des premières institutions d'assistance apparues vers 1500 se faisaient «dans le plus grand désordre, [aux] pauvres du lieu ou *pauvres passants*, sans que l'on

¹⁷³ Thomas MORE, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, 1987, p. 113.

¹⁷⁴ Jean-Pierre GUTTON, *La société et les pauvres en Europe (XVI^e – XVIII^e siècles)*, s. 1., PUF, 1974, p. 102.

¹⁷⁵ Emmanuel LE ROY LADURIE, *Les paysans de Languedoc*, Paris, Mouton, 1966, t. I, p. 322. Cité dans Jean-Pierre GUTTON, *op. cit.*, p. 102.

cherche à distinguer par exemple pauvres infirmes et mendiants valides.¹⁷⁶» Par opposition à la fois à cette pratique et à celle des aumônes des confréries qui s'inscrivaient dans une logique de «comptabilité du salut», les nouveaux «bureaux de pauvres», par exemple, qui apparaissent en France à partir des années 1525-1535, «procèdent d'un souci d'ordre et leur premier souci est d'enregistrer les pauvres.¹⁷⁷» Gutton estime également que les distributions effectuées par ces bureaux se faisaient «régulièrement et dans l'ordre, ce qui rompt délibérément avec les distributions faites à la porte des couvents qui donnaient lieu si souvent à des rixes.¹⁷⁸» Ainsi, on peut dire qu'alors que la charité médiévale avait des visées spirituelles, celle qui se met en place à l'époque moderne cherchait plutôt des résultats dans la sphère temporelle.

Malgré ces mutations et mesures concrètes, Gutton estime toutefois que l'image de sainteté du pauvre issue de la culture médiévale connut une certaine subsistance à l'époque moderne, et ne disparut pas entièrement. En Espagne notamment, signale-t-il, les réactions furent vives face à l'installation de l'assistance publique et à l'interdiction de la charité privée¹⁷⁹. De même, plusieurs hôpitaux ruraux privés et autres mécanismes d'assistance relevant des confréries continuèrent à subsister et à offrir de l'assistance aux pauvres partout en Europe, malgré les législations d'assistance publique de plus en plus nombreuses. Le fait est, écrit Gutton, «que pauvreté et mendicité demeurent pour beaucoup signes d'élection.¹⁸⁰» L'historien conclut qu'à la fin du XVI^e siècle, les problèmes et questionnements reliés à la pauvreté ne sont nullement résolus. Ce siècle fut selon lui celui de la mise en place des nouvelles idées, mais d'une part, les autorités temporelles manquèrent de moyens et d'expérience dans l'implantation des nouveaux mécanismes et d'autre part, les mentalités n'étaient pas encore suffisamment transformées pour permettre la disparition totale du modèle de l'assistance médiévale.

¹⁷⁶ Jean-Pierre GUTTON, *op. cit.*, p. 96.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 115.

L'étude de Christian Desplat sur l'évolution de l'assistance dans le Béarn calviniste de la seconde moitié du XVI^e siècle confirme dans leurs grandes lignes les conclusions de Gutton, en les appliquant à un état de confession protestante¹⁸¹. L'auteur soutient ainsi que «la Réforme a hérité de dispositions et de conceptions antérieures qu'elle a surtout systématisé : laïcisation de l'assistance, valorisation de l'éducation, obligation du travail.¹⁸²» Cependant, s'il considère que les conséquences de la politique de Jeanne d'Albret sur la question de la pauvreté furent «à la fois profondes et durables», Desplat rappelle que ceux qui en bénéficièrent le plus furent la classe de nouveaux propriétaires qui se créa à partir de la saisie des biens de l'Église au nom du principe de l'abolition de la charité ecclésiastique et de l'instauration de la charité laïque¹⁸³. Il souligne enfin que l'édit d'union avec la France de 1620 et l'abolition du statut de religion d'état de l'Église réformée béarnaise enleva à celle-ci les moyens de poursuivre sa nouvelle politique d'assistance, sans pour autant permettre à l'Église catholique de récupérer la place qu'elle occupait anciennement dans ce domaine¹⁸⁴.

2.7.2 Cœur

La seconde notion que nous allons maintenant aborder est celle de *cœur*. Jean Nagle, dans son ouvrage *La civilisation du cœur*, a examiné en profondeur les complexes relations entre affectivité, politique et notion de *cœur* dans la France des XII^e au XIX^e siècles¹⁸⁵. Au long de cette très complète et intéressante étude, l'auteur explore une large variété de thèmes reliés à la symbolique du cœur pour la période étudiée, allant des rapports de vassalité reliés au cœur à la diététique du cœur, et portant une attention particulière aux tombeaux de cœur à différentes époques. Nous n'aurons évidemment pas besoin d'employer ici l'entière de cet outillage conceptuel, mais certaines des idées apportées par Nagle présentent un intérêt

¹⁸¹ Christian DESPLAT, «Réforme calviniste et assistance dans le Béarn protestant», dans *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge, op. cit.*, pp. 293-306.

¹⁸² *Ibid.*, p. 305.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 306.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Jean NAGLE, *La civilisation du cœur : Histoire du sentiment politique en France du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Arthème Fayard, 1998, 413 p.

certain en regard de nos propres questions, puisque, comme nous le verrons, la notion de *cœur* est extrêmement présente dans le *Summaire*.

Dans le second chapitre de son ouvrage, Nagle examine tour à tour les significations antiques du cœur ayant survécu au Moyen Âge et à l'époque moderne, incluant les fonctions du cœur, la place de celui-ci dans les rapports de don propres au système féodal, et la façon dont ces valeurs se transposent –ou ne se transposent pas– dans le monde paysan. Laissant de côté la signification du cœur à l'intérieur du système seigneurial, reprenons ici ses fonctions globales et sa symbolique pour l'homme du commun. Nagle commence par statuer que dans les expressions et textes anciens, «le cœur avait deux fonctions sensibles : le toucher et le goût; deux fonctions intellectives : la mémoire et la pensée; une fonction universelle; la communication.¹⁸⁶» Celles qui nous intéressent ici sont bien entendu les deux fonctions intellectives et celle de la communication. A leur sujet, Nagle avance que «le cœur se souvient; il pense, veut et pèche; c'est l'organe de l'effusion vers les hommes et vers Dieu.¹⁸⁷» Il donne ensuite des exemples d'expressions incluant le cœur et concernant la mémoire et la pensée, telles que «apprendre par cœur», «loin des yeux, loin du cœur» «garder [quelque chose] sur le cœur», «penser de tout son cœur», «avoir un projet dans le cœur», et ainsi de suite¹⁸⁸. Le cœur est donc le lieu où se situent mémoire et pensées, mais celles-ci y sont habituellement adjointes d'une composante affective –positive ou négative–, et non pas purement et froidement rationnelles.

Quant à la fonction de communication propre au cœur, Nagle estime que celui-ci, «est, toujours par l'entremise de la langue, l'organe de la communication entre les hommes.¹⁸⁹» Il écrit : «Le cœur se confond avec l'oralité, il *fond*, il *s'épanche*, il *parle d'abondance*. Il parle, dirait-on, sans intermédiaire : c'est ce qu'on appelle *parler du cœur*.¹⁹⁰» Dans ce contexte, on comprend que le cœur soit le vecteur de la bonne entente ou de la mauvaise entente des hommes. La bonne entente, c'est la *concorde*, mot issu du latin

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹⁰ *Ibid.*

cum cordia, ou «les cœurs ensemble» comme nous l'avons vu, et comme le fait remarquer Nagle à son tour. Les mots *accord*, et *concordat*, ajoute-t-il, en sont des variantes et des dérivés. Quant à la mauvaise entente, elle est désignée par le terme de *discorde*, ou «désunion des cœurs». Le cœur tient donc une place importante dans un système de pensée qui associe concorde, consensus et bien commun. Qui plus est, ajoute Nagle, le cœur est également l'organe de la communication des hommes avec Dieu. «Il jouit, écrit-il, du don essentiel de crainte et de confiance : le cœur est l'organe voué à la reconnaissance de la divinité.¹⁹¹»

Associé à la fidélité, le cœur est aussi la monnaie d'échange que le vassal offre à son seigneur en paiement du fief qu'il reçoit. Dans le même ordre d'idée, le cœur du chevalier, source de son courage, peut participer à une relation de don, que cela soit dans le cas de servir son seigneur ou dans une situation d'amour courtois. Ces principes se trouvent également transposés chez l'homme du commun, mais à une différence importante près : «alors que les chevaliers ont chacun un cœur autonome [...], la dissection, chez [les paysans], ne saurait révéler la présence d'un vrai cœur par personne.¹⁹²» La paysannerie dispose donc d'un cœur collectif. «La fonction cordiale, écrit encore Nagle, existe dans le monde paysan avec sa capacité à exprimer la reconnaissance, mais elle s'y exerce collectivement. Un paysan tout seul ne pourrait pas donner un cœur qu'il n'a pas tout entier.¹⁹³» Il n'en demeure pas moins que la paysannerie fait aussi l'expérience –à une autre échelle- du paiement par le cœur à l'intérieur du système du don. «Le cœur paysan diffus, ajoute Nagle, s'établit à partir d'une donnée commune : l'intégration dans le circuit du don divin, par le don de soi-même à Dieu, pour obtenir la subsistance, et par la reconnaissance due à Dieu en remerciement de ce qu'il procure.¹⁹⁴» Ajoutons que le même type de relation existe, à un autre niveau, entre le cœur collectif du peuple et le cœur protecteur du roi. Par ailleurs, Nagle estime que le système du don –et spécialement l'idée de don divin de la subsistance-, fondé dans les mentalités comme bénéficiant de la plus grande légitimité, a contribué à faire du gain «la base du seul mode de vie théoriquement honorable», par opposition au profit illégitime du

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 41.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 63.

bourgeois, citadin, marchand, usurier, artisan, et ainsi de suite¹⁹⁵. Cette idée est extrêmement intéressante pour notre propos, puisqu'elle se place d'une part en parfaite équation avec l'opposition entre *permission* comme valeur positive et *toleration* comme valeur négative, mais d'autre part en une certaine contradiction avec la valorisation du travail manuel mise de l'avant par les Réformes, ce qui du reste, montre bien la complexité avec laquelle les mentalités médiévales et modernes s'enchevêtrent au cœur -sans jeu de mots facile!- de celles-ci. Nagle conclut son chapitre en considérant que «les échanges de messages sociaux, les grandes décisions renforçant la cohésion se prenaient, dans la société d'Ancien Régime, à un niveau métaphorique [et étaient] fondées sur un équilibre symbolique, rarement perçu comme tel, et le plus souvent diffus, tacite, sinon inconscient.¹⁹⁶» Il s'agit selon lui «d'une sorte de troc des sangs dans le registre du cœur : sang et sueur du pauvre contre sang du cœur du seigneur, ce pacte étant garanti par la communion dans le corps et le sang du Christ, selon l'office des clercs.¹⁹⁷»

Jean Nagle revient sur la question de la concorde aux chapitres six et huit de son étude. Les éléments qu'il y soulève tendent à associer fortement la notion de concorde à l'autorité monarchique et à l'action du roi d'une part, et à un ordre social plus universel d'autre part. Ainsi, citant Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, Nagle apporte que la concorde était considérée, non pas comme qu'une simple identité d'opinion, mais plutôt comme une véritable amitié politique¹⁹⁸. Cette notion était reprise par les néostoïciens qui voyaient en l'amitié une «force médiatrice, inexplicable et fatale» capable de «conserver le monde¹⁹⁹». Quant aux platoniciens, ils adjoignaient la politique à la «loy universelle et perpétuelle emprainte ès cœurs humains²⁰⁰» La concorde était ainsi pour eux «une forme du droit naturel [qui] dérive de l'équité et règle les rapports des inférieurs avec les supérieurs.²⁰¹» La même idée revient plus loin : Nagle écrit que l'effort des rois «dans cette

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 192.

²⁰⁰ Louis LE ROY, *De l'origine, antiquité, progrès, excellence de l'art politique*, Paris, F. Morel, 1567, cité par Jean NAGLE, *op. cit.*, p. 191.

²⁰¹ Jean NAGLE, *op. cit.*, p. 191.

société cordiale» tendra le plus possible à «régler les frictions entre individus, entre groupes» et à «donner à chacun son rang», moyen considéré comme sûr de «garantir la paix»²⁰². Ce désir de maintenir l'ordre social associé à l'objectif de la concorde transparaîtra ainsi, comme le montre l'auteur, à travers toutes sortes de manifestations sociales, telles le contenu des représentations théâtrales, le choix de certaines couleurs plutôt que d'autres pour l'habillement, l'étiquette à table et ainsi de suite. Concorde, union des cœurs, était donc associée étroitement dans les mentalités à l'idée respect de l'ordre social voulu par Dieu et inscrit dans la Loi Naturelle.

2.7.3 Utopie

Enfin, la dernière notion que nous souhaitons aborder dans ce bloc est celle d'*utopie*. Une légère mise en garde s'impose avant tout : nous n'avons pas ici l'intention de procéder à une étude approfondie de tous les aspects de l'idée d'*utopie*, à la Renaissance, pas plus que nous ne comptons tenter de prouver que le *Summaire* est un traité de nature utopiste. Disons-le tout de suite pour éviter tout malentendu, le *Summaire* n'est pas du tout un écrit utopiste : c'est un ouvrage pratique et orienté vers l'action concrète à court ou moyen terme dans le monde réel. Toutefois, dans la genèse de la frustration de laquelle il est issu, ainsi que dans certaines de ses aspirations, il rappelle certains traits du modèle utopiste que nous allons ici définir. La notion d'*utopie*, tout comme celle de *cœur* est extrêmement polymorphe et complexe, et essayer de la déceler à travers les premiers textes de la Réforme franco-suisse pourrait justifier un mémoire de maîtrise entier en soi. Tout au plus allons-nous utiliser pour notre part cette notion afin de montrer que le projet socioreligieux mis de l'avant par Farel dans son *Summaire*, rassemble les idées de charité et de cœur à l'intérieur d'un idéal chrétien présentant certaines similitudes avec l'idée d'*utopie* telle que pensée à son époque. Pour ces raisons, nous ne nous lancerons pas ici dans un vaste catalogue de chaque différent type d'*utopie* dans la littérature de l'Occident antique, médiéval et moderne, mais nous allons plutôt cerner quelques caractéristiques fondamentales de l'idée d'*utopie*, ainsi que nous livrer

²⁰² *Ibid.*, p. 264.

à quelques remarques sur le texte utopiste chronologiquement situé le plus proche de l'année de la rédaction du *Summaire*, c'est-à-dire celui qui a donné son nom au genre : l'*Utopie* de Thomas More.

Les *Actes du Colloque international Les utopies à la Renaissance* publiés en 1961, illustrent bien cette réalité polymorphe de la notion d'*utopie* que nous venons d'évoquer²⁰³. Dans la conclusion Alois Gerlo souligne ce fait, regrettant à demi que l'Institut pour l'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme, organisateur du colloque, ne se soit pas fixé des buts plus précis dans le cadre de l'étude de ce thème²⁰⁴. Cela ne l'empêche pas, toutefois, d'ajouter que le colloque a tout de même permis de classer et d'approfondir la notion d'*utopie*. Celle-ci, estime-t-il au terme des communications présentées, «apparaît comme une forme de réflexion qui s'attache à décrire de façon détaillée ou simplement ébauchée [...] une société idéale, imaginaire par conséquent, où les citoyens vivent dans des conditions politiques et sociales que l'auteur considère comme les meilleures partant les plus désirables.²⁰⁵» On voit donc déjà émerger deux traits de l'*utopie* qui contribuent à nuancer l'usage que l'on peut faire de cette notion en l'appliquant au *Summaire* : l'*utopie* est par définition un exercice littéraire d'une part, et un construit ancré dans l'imaginaire d'autre part. «L'*utopie*, ajoute Gerlo, qu'elle soit renaissante ou non, se caractérise en outre par le rejet de la réalité sociale dans laquelle l'auteur vit. Elle comporte la critique parfois sévère d'une société injuste et par là offre des aspects positifs bienfaisants qui compensent les objections nombreuses qu'elle suscite.²⁰⁶» Par cette idée de l'exaltation de vertus posées en images miroirs des torts que l'utopiste critique, nous serons sans doute plus à même d'associer une certaine idée d'*utopie* à certaines composantes du *Summaire*.

Dans les mêmes *Actes du Colloque*, Roger Mucchielli offre une brève mais intéressante analyse du «mécanisme psychologique de la pensée utopique» en se basant sur

²⁰³ *Les utopies à la Renaissance : Colloque international (avril 1961)*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1963, 276 p.

²⁰⁴ Alois GERLO, «Conclusion», dans *Les utopies à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 265.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 266.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 267.

celle de Thomas More qu'il considère comme étant «la plus typique à bien des égards.²⁰⁷» Mucchielli estime que le processus intellectuel de création de l'utopie comporte six phases dialectiques. La première phase est celle de la «révolte individuelle non égoïste mais humaine devant le désordre, l'iniquité et la barbarie de l'époque historique, économique, politique ou sociale.²⁰⁸» La genèse de cette étape initiale aurait sa source non pas dans la participation de l'utopiste à un mouvement collectif de révolte, mais plutôt en la croyance de celui-ci en «le mythe général de la Cité idéale comme moteur invisible de ce mouvement passionnel de révolte.²⁰⁹» La seconde phase consiste en l'étude méthodique de la société dans laquelle se situe l'utopiste, étude qui mène à la détermination d'un «foyer» des torts de cette société, et à l'explication de ceux-ci par une «cause bien limitée.²¹⁰» La troisième étape voit la prise de conscience de l'utopiste de «l'immensité du mal» auquel il fait face, et de la faiblesse des chances que ce mal soit vaincu, ce qui engendre pessimisme et sentiment d'impuissance. La quatrième phase est définie par Mucchielli comme «une contradiction tragique entre les phases un et trois [menant à un] télescopage entre la révolte personnelle qui pousse à l'action et la certitude inébranlable de son inutilité actuelle.²¹¹» La cinquième phase enchaîne donc logiquement avec «une fuite de la force de révolte vers l'irréel.²¹²» L'utopiste, n'ayant aucune préhension sur le concret, commence l'élaboration d'une Cité idéale imaginaire. Enfin, la sixième phase consiste en l'organisation de cette Cité parfaite imaginaire autour d'un «foyer» reflétant *a contrario* celui identifié par l'utopiste à la phase deux comme étant la source des maux de la société dans laquelle il vit. Mucchielli décrit l'ensemble du processus comme «la solution du désespoir, la bouteille à la mer qu'on jette avant le naufrage en espérant que quelqu'un un jour la recueillera.²¹³» L'auteur conclut que, malgré que l'utopie origine toujours d'un contexte politique et social précis, lequel par ses iniquités lui donne naissance, elle porte en elle un sentiment plus grand de progrès politique qui vise à transcender le réel, et en ce sens, correspond bien aux ambitions de l'humanisme du XVI^e siècle.

²⁰⁷ Roger MUCCHIELLI, «L'Utopie de Thomas More», dans *Les utopies à la Renaissance*, op. cit., p. 101.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 104.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, p. 105.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 102.

Avant de conclure ce bloc sur la notion d'*utopie*, certaines composantes de l'*Utopie* de More²¹⁴ ainsi que les explications qu'en donne Joseph Lecler²¹⁵ doivent être brièvement examinées à cause de leur parenté à la question de la tolérance religieuse. Nous verrons que More, avant même que les Réformes ne viennent perturber l'équilibre de la chrétienté, examinait déjà certaines notions telles que la Liberté chrétienne, la Conscience erronée et la Correction fraternelle, sans connaissance possible de leur réactualisation qui allait bientôt avoir cours de par la force des événements.

Dans son célèbre traité, More réserve une partie pour décrire la façon dont la religion est perçue à Utopie²¹⁶. L'humaniste anglais déclare d'entrée de jeu que les cultes diffèrent et abondent dans l'île imaginaire de son récit, écrivant : «Leurs religions varient d'une ville à l'autre, et même à l'intérieur d'une même ville.²¹⁷» Cette déclaration peut sembler surprenante, puisque More prétend tout de même décrire une «cité idéale» : comment se fait-il que celle-ci ne soit pas chrétienne? En fait ce sont les exigences de cohérence littéraire qui sont la cause de cet état de fait. Puisque l'île d'Utopie est située très loin du monde chrétien, «More imagine les conceptions religieuses de gens qui n'ont reçu aucune révélation, mais qui interprètent avec sérieux ce qu'ils peuvent tirer de la seule raison humaine, en qui il a confiance²¹⁸». Par ailleurs, il est compréhensible que l'humaniste se permette de jouer avec une telle notion apparemment inoffensive en 1516, alors que le séisme de la Réforme n'a pas encore fractionné la Chrétienté elle-même en une multitude de confessions. More ajoute par ailleurs que, malgré leurs multiples croyances, la majorité des Utopiens s'entendent sur l'existence d'un être suprême unique et très similaire –tel qu'il le décrit– au Dieu des chrétiens. De plus, il signale que les Utopiens «renoncent progressivement à cette bigarrure de croyances superstitieuses pour adhérer à une religion unique qui leur paraît plus raisonnable que les autres.²¹⁹» Remarquons ici d'une part l'usage de la raison que More

²¹⁴ Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit.

²¹⁵ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, pp.150-156.

²¹⁶ Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., pp. 213-221.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 213.

²¹⁸ Simone GOYARD-FABRE, dans Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 213.

²¹⁹ Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 214.

adjoint à la question religieuse, et d'autre part le parcours religieux –de la bigarrure vers l'unicité- que fait emprunter à la société utopienne, automatiquement et naturellement dans l'esprit de l'auteur, cet usage de la raison.

La situation de la religion à Utopie se trouve complexifiée, dans le récit, par l'intervention des voyageurs chrétiens que More met en scène, et qui introduisent les Utopiens aux rudiments de la religion chrétienne²²⁰. More écrit que l'on ne pourrait croire «avec quel élan ils se portèrent aussitôt vers elle, soit que Dieu leur parlât en secret, soit qu'elle leur parût la plus proche de la croyance qu'eux-mêmes jugent supérieure à toutes les autres.²²¹» Il ajoute également que les Utopiens qui ne décidaient pas de rejoindre la foi chrétienne «n'en détournaient personne et ne gênaient aucun de ceux qui la professaient.²²²» Il signale cependant que les Utopiens ont puni l'un des leurs, qui, converti au christianisme, s'adonnait à trop de prosélytisme, et insultait et calomniait les autres religions de l'île. More précise bien, toutefois, que celui-ci fut puni, non pour cause d'offense religieuse, mais plutôt pour avoir incité à l'émeute, et semé le désordre public. Ce passage est extrêmement intéressant. D'une part, il nous renseigne sur la démarcation claire qui semble exister chez l'auteur entre les Deux Royaumes. Ainsi, la Liberté chrétienne, spirituelle par nature, s'arrête où commencent sédition et désordre civil, et le droit à l'intervention du glaive temporel, ne s'exerce pas tant que la faute demeure simplement religieuse, spirituelle. D'autre part, cet extrait constitue une cinglante critique des chrétiens eux-mêmes, qui semblent avoir moins de délicatesse et d'éducation que ceux qu'ils tentent de convertir par un prosélytisme débordant d'«incitation à l'émeute»! More y illustre bien la parabole selon laquelle celui que le zèle emporte à voir la paille dans l'œil de son voisin oublie quelque fois de voir la poutre dans son propre œil²²³.

²²⁰ Le récit mentionne que les voyageurs n'avaient pas de prêtre avec eux, et donc n'ont pas pu administrer les sacrements requis pour le baptême aux Utopiens qui y étaient intéressés (pp. 214-215).

²²¹ Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 214. On peut déceler dans cette position de l'auteur, la tendance des humanistes à vouloir, à cause de leur grande admiration pour l'Antiquité, «christianiser avant le christianisme» les figures célèbres de la Grèce et de la Rome antique. Selon cette ligne de pensée, aucune grande âme ne pouvait possiblement rester insensible à la révélation du Christ.

²²² Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 215.

²²³ [Lc 6, 41] Cela est fait dans un but purement correctif, bien entendu : More n'est pas en train de vanter le paganisme. Il essaie simplement de montrer que les chrétiens se comportent parfois plus mal que les païens. Voir Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 151.

La désapprobation de l'auteur envers l'excès de prosélytisme, le sectarisme et les querelles stériles se trouve exprimée davantage plus loin, alors que More raconte que les divisions des habitants de l'île, avant l'arrivée d'Utopus, sont précisément ce qui lui permet de conquérir le pays et de s'imposer comme souverain. Une fois au pouvoir, Utopus ne supprima pas la liberté de culte, mais il interdit le prosélytisme et les querelles, sous peine «de l'exil ou de la servitude.²²⁴» Chacun reste ainsi libre de tenter d'amener son prochain à sa propre foi, mais la persuasion est le seul moyen autorisé pour parvenir à cette fin. More fournit trois raisons propres à Utopus pour soutenir cette prise de position. Premièrement celui-ci estime que les querelles publiques continuelles nuisent à la paix publique. Deuxièmement, au contraire, il avance que la «liberté est avantageuse à la religion», et que c'est peut-être la volonté divine qui a inspiré une multiplicité de croyances à ses sujets²²⁵. Enfin, troisièmement, Utopus croit que ce ne peut-être que la folie qui pousse à tenter de forcer dans les croyances des gens la vérité, laquelle, avec le temps, «finira bien un jour par prévaloir d'elle-même.²²⁶» Cette dernière considération présente une forte parenté avec l'«argument de Gamaliel», utilisé -comme nous l'avons vu- par Castellion quelques décennies plus tard pour justifier la clémence et la patience envers les hérétiques.

Au delà de ces éléments, More inscrit toutefois certaines limites à la tolérance d'Utopus. Ainsi, personne en Utopie n'est autorisé à nier l'immortalité de l'âme ou la divine providence. More explique que cette prise de position particulière se justifie par le fait que celui qui croit que ses actions n'ont pas de conséquences dans l'au-delà peut présenter un grave danger pour ceux qui l'entourent. C'est pourquoi les Utopiens écartent soigneusement de tout office public celui qui est reconnu pour avoir ce type de croyances. De même, ajoute l'humaniste, «ils lui interdisent de défendre son opinion, du moins en public²²⁷», ce qui peut

²²⁴ Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 216.

²²⁵ Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 216. Cet argument semble le moins important des trois : alors que les deux autres tiennent de convictions profondes de l'auteur, celui-ci tient plutôt de la spéculation philosophique, et s'explique également –rappelons-le- par le fait que, dans le récit, les Utopiens n'ont pas encore reçu la révélation chrétienne.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, p. 217.

traduire une certaine considération pour des notions telles que la protection du *bien commun*, et la peur de la *contagion hérétique*. Cependant, même envers ce genre d'individus, les Utopiens ont recours à une attitude touchant plus à la Correction fraternelle qu'à la coercition. Ainsi, reconnaissant en quelque sorte le droit de chacun à l'erreur de conscience, ils se refusent à exercer contre ceux-ci quelque forme de punition corporelle, «convaincus [qu'ils sont] qu'il n'est pas donné à l'homme de croire ce qu'il veut.²²⁸» De plus, dans le même ordre d'idée, ils «s'abstiennent également de toutes menaces qui lui feraient dissimuler son comportement²²⁹», montrant ainsi leur souhait pour une conversion sincère et non feinte de celui qui est dans l'erreur. À cet effet, et bien qu'ils interdisent à celui-ci de débattre de son opinion en public, les Utopiens estiment qu'il est souhaitable que celui qui est dans l'erreur discute avec des «prêtres et des gens sérieux [et] non seulement ils l'y autorisent, mais ils l'y poussent, convaincus que cette aberration s'inclinera pour finir devant la sagesse.²³⁰» Cette attitude, comme on le verra, présente des similitudes avec la façon dont Farel perçoit l'excommunication et la Correction fraternelle.

Abordant brièvement le traité de Thomas More dans l'*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Joseph Lecler en situe le contexte de production, en dégage les principaux arguments de tolérance religieuse, et tente de fournir des explications à la présence de ceux-ci chez l'humaniste anglais, particulièrement en regard du fait que ce dernier tient à partir de 1517 un tout autre discours sur la correction des hérétiques. Selon Lecler, il est important avant tout de se rappeler que Thomas More n'était pas seulement un humaniste, mais aussi un homme de loi, bien au fait des problèmes concrets de son pays, ayant exercé successivement les fonctions d'avocat, under-sheriff à Londres, et chancelier d'Angleterre. En ce sens, l'Utopie «contient en fait une critique voilée, mais transparente, des institutions politiques, sociales et économiques de l'Angleterre²³¹», en particulier du pouvoir autocratique du prince et du nouveau régime économique des *enclosures*. Cependant, Lecler ne semble pas considérer le traité de More de la même façon que Mucchielli, c'est-à-dire comme le pur résultat philosophique d'une crise psychologique de révolte et de sentiment

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 217.

²³¹ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 151.

d'impuissance. Pour lui, le traité, qui se compare à l'*Éloge de la Folie* d'Érasme ou à la *Nef des fous* de Sebastian Brant, constitue un mélange à parts égales de jeu littéraire et de pensée politique sérieuse plutôt qu'un «programme idéal que nous proposerait Thomas More.²³²» C'est par ce jeu que l'humaniste nous présente ainsi une société païenne plus vertueuse que la société chrétienne de son époque, non pour laisser entendre que le paganisme est préférable au christianisme, dit Lecler, mais plutôt pour «insinuer [...] que pas mal de chrétiens sont pires que des païens.²³³»

Lecler relève également le passage sur la conquête de l'île par Utopus comme étant très intéressant du point de vue de la tolérance religieuse. Le fait que More présente les dissensions et querelles religieuses comme susceptibles d'affaiblir le pays, et au contraire la coexistence pacifique comme un garant de solidité sociale, lui semble totalement assimilable à l'argumentaire mis de l'avant par les «politiques» en France à partir des années 1560. Selon cette optique, la *toleration*, acceptée avec un objectif de *concorde* —c'est-à-dire de consensus— à moyen terme, est une condition essentielle à la préservation de l'intérêt national, particulièrement face aux puissances extérieures rivales et potentiellement belliqueuses. Dans ce contexte, on comprend parfaitement que les tentatives de conversion puissent continuer à avoir cours, mais sans prosélytisme, et avec usage de persuasion plutôt que de querelles et coercition.

Lecler tente enfin d'apporter certaines explications et nuances à la contradiction entre le langage de tolérance déployé dans l'*Utopie* et l'attitude très dure et inflexible que More adopta par la suite, «en face de la révolution luthérienne.²³⁴» Tout d'abord, à l'instar de Simone Goyard-Fabre, Lecler rappelle qu'au moment où il composa l'*Utopie*, Thomas More n'avait essentiellement aucune expérience pratique ni contact avec l'hérésie. La façon dont il traitait ce problème pouvait donc être beaucoup plus théorique et détachée que quelques années plus tard. Ensuite, il ajoute que More ne peut être accusé d'avoir «trahi ses principes» tout simplement parce «qu'on ne saurait faire de l'*Utopie* une apologie pure et simple de la

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 154.

liberté religieuse.²³⁵» Enfin, Lecler estime que More ne «renia pas l'œuvre de l'humanisme» et que l'«on ne saurait faire de lui un pur libéral que la crise de la Réforme aurait changé en persécuteur.²³⁶» En effet, même s'il approuva la persécution des hérétiques, More n'aurait donné son ressort à aucune condamnation à mort pour hérésie de 1519 à 1531, soit dans les années où il jouissait de la faveur du roi. Lecler signale que pendant les derniers six mois de la chancellerie de More, en 1531, «trois hérétiques furent brûlés à Smithfield; mais [que] à ce moment, il était pratiquement éliminé du pouvoir, bien qu'il gardât son titre.²³⁷» Tout ceci nous porte ainsi à proposer que More donna son approbation de principe au recours à la force contre les hérétiques, mais qu'il ne l'exerça pas lui-même effectivement.

2.8 PROBLÉMATIQUE

Pour résumer et synthétiser notre problématique, il nous faut d'abord réitérer notre intention d'examiner le *Summaire*, d'abord du point de vue linguistique, et ensuite selon deux grilles d'analyses distinctes, lesquelles correspondent aux deux facettes de la Réforme franco-suisse dans sa première phase, soit la religion martyrisée, et la religion conquérante. Ce n'est qu'en comprenant bien le sens qui se dégage du langage employé par l'auteur, que nous serons à même d'entreprendre par la suite l'étude du contenu thématique du texte. À ce moment, en examinant isolément les deux facettes du problème telles que nous venons de les évoquer, entremêlés dans le *Summaire* tout comme dans les autres écrits réformés qui lui sont contemporains, il nous sera possible de tracer des comparaisons entre le degré de tolérance que les réformés demandaient pour eux-mêmes, et celui qu'ils entendaient accorder à leurs divers opposants.

D'abord, en analysant l'aspect sémantique du texte, nous nous basons sur la méthodologie de William H. Huseman et ciblons la valeur positive ou négative que tiennent pour Farel les termes de *tolérance* et *permission*, ainsi que les réseaux sémantiques –c'est-à-

²³⁵ *Ibid.*, p. 155.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

dire les ensembles de mots se rattachant à la même signification- qui accompagnent ces deux termes. Les résultats obtenus, qui ne sont pas très tranchés ni dans une direction ni dans l'autre, nous portent à induire un troisième réseau sémantique, négligé par Huseman dans sa propre étude, mais non moins pertinent à l'étude de la question de la tolérance et de la non-violence dans les premières années de la Réforme : celui de *charité* et *cœur*. Observant ce nouvel ensemble sémantique, nous constatons qu'il constitue un canal linguistique privilégié par lequel Farel exprime l'idée de tolérance telle qu'il la conçoit.

Ensuite, dans notre examen du *Summaire* sous l'angle de la religion martyrisée, nous devons tenir compte de la façon dont les éléments suivants s'articulent entre eux sous la plume de Farel. Quelles sont les causes de griefs mises de l'avant par l'auteur? Quel est l'appel fait au magistrat? Quel rôle est réservé à celui-ci dans l'attribution de la *permission*? Farel s'adresse-t-il au Roi de Justice ou au Conseil de Berne? Quelle valeur accorde-t-on aux notions d'*Examen* et de *Liberté chrétienne*, et comment ces notions interagissent-elles avec le rôle validateur concédé au magistrat dans les questions de la foi? Comment l'argument de la clarté des Écritures vient-il s'inscrire dans cet ensemble, et quelles sont les références scripturaires employées pour soutenir l'ensemble de l'argumentation? Comme nous le verrons, l'analyse de ces questions a montré que les demandes de *tolérance* comme de *permission* présentées dans le *Summaire* aux pouvoirs temporels –qu'il s'agisse du Roi de Justice ou d'une autorité temporelle dotée d'une sacralité moins grande, comme le Conseil de Berne- sont pratiquement inexistantes. L'essentiel des arguments de tolérance *demandée* mis de l'avant par Farel ne consiste pas en des demandes, mais bien en des *proclamations* de *permissions* issues directement du droit divin. Ainsi, Farel utilise bien la notion de *permission*, mais en la transposant dans le domaine spirituel, il la fait émaner de la seule autorité compétente dans cette sphère, c'est-à-dire Dieu lui-même.

Enfin, poursuivant avec la grille d'analyse de la religion prosélyte et conquérante, nous portons notre attention sur les éléments suivants. Comment l'erreur de conscience est-

elle traitée et quel niveau de *toleration* lui est-il accordé²³⁸? Quel est le recours à l'excommunication, dans quelles circonstances est-elle acceptable, et selon quelles modalités doit-elle être employée? Comment la notion de Correction fraternelle s'articule-t-elle chez Farel? Également, la non clarté de certains passages des Écritures est-elle envisageable? Et de même, quelles sont les références scripturaires utilisées à l'appui? La seconde partie de ce dernier bloc revient par ailleurs sur la thématique des relations entre *charité* et *cœur* à l'intérieur d'un projet socioreligieux mis de l'avant par Farel dans le *Summaire*, et comportant certaines similitudes avec la notion d'*utopie*. La question de la *charité* –que ce soit au niveau de l'assistance aux indigents ou à celui de l'amour fraternel-, et les fonctions reconnues au *cœur*, tant pour la concorde, que pour la communication avec Dieu et avec la communauté à travers la notion de don de soi, s'enchevêtrent chez Farel en un système qui s'inscrit comme allant à contre courant de la tendance du XVI^e siècle à réviser les rapports avec la pauvreté et la question de l'assistance. Or, ce système prend également position à l'encontre des mentalités médiévales de comptabilité du salut et de reconnaissance au clergé d'un rôle central dans l'assistance et la communication avec le divin à l'intérieur du système de don des cœurs, considérées comme «foyers» des torts de la chrétienté en image miroir desquels se construit sa vision d'une pseudo utopie évangélique.

Tout au long de cette analyse en deux parties, nous tentons de voir comment la pensée de Farel peut se rapprocher ou s'éloigner des arguments mis de l'avant par Sébastien Castellion lors des différentes étapes de l'évolution de sa pensée sur la tolérance religieuse. Nous tentons aussi de voir s'il y a une parenté dans l'utilisation des références scripturaires. Il ne s'agit pas, à proprement dit, d'un examen comparé en règle des pensées de Farel avec celles de l'humaniste de Bâle, mais à cause de la place qu'occupe ce dernier dans l'histoire de la tolérance religieuse au XVI^e siècle, d'éventuelles comparaisons sont inévitables, et profitables à l'analyse. En parallèle et de la même manière, nous présentons des analyses comparées de certaines positions prises par Farel avec celles de deux auteurs réformés qui lui sont de parenté idéologique beaucoup plus grande, soit Zwingli et Calvin.

²³⁸ Puisque, bien évidemment, l'on accorde pas de *permission* à une erreur de conscience, mais une certaine *toleration*... ou pas de *toleration* du tout!

CHAPITRE III

«EN LANGAGE QUE TOUS ENTENDOIENT¹» :

CONSIDÉRATIONS SÉMANTIQUES

Dans ce chapitre, nous examinons de quelle manière le vocabulaire employé par Guillaume Farel dans le *Summaire* peut nous renseigner sur la façon dont lui-même –et par extension, ses contemporains- percevaient les concepts reliés à l'idée de tolérance et les différentes formes que prenaient pour eux cette idée et ses variantes.

Dans cette optique, nous reprenons la méthodologie employée par William H. Huseman, historien spécialisé de la littérature et des idées en France au XVI^e siècle, et comme étape préliminaire, il convient de présenter cette démarche méthodologique, ainsi que certains outils telles les racines latines et définitions du XVI^e siècle des principaux termes avec lesquels nous allons travailler. Utilisant cette démarche méthodologique, nous relèverons dans un premier temps les occurrences de mots et sèmes rattachés aux réseaux sémantiques de *tolérer* et *permettre* -ou *tolérance* et *permission*- dans le *Summaire*. Pour chacun de ces mots / sèmes, nous effectuerons un tri des occurrences relevées basé sur leur pertinence à la question. Nous examinerons ensuite dans quels contextes ces mots et sèmes sont-ils employés par Farel. Comme nous pourrions le constater, les mots / sèmes appartenant au réseau sémantique de *tolérer* sont généralement chargés de valeur positive lorsque appliqués à des actes divins, et généralement chargés de valeur négative lorsque appliqués à des actes humains dans le texte. Quant aux mots / sèmes se rattachant à *permettre*, rien ne les démarque vraiment de ceux rattachés à *tolérer* sous la plume de Farel, et on pourra donc constater qu'il n'existe pas de réelle opposition entre ces deux réseaux sémantiques dans le *Summaire*. L'examen d'un champ sémantique complémentaire, gravitant autour des mots /

¹ Guillaume FAREL, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, Lyon, Pierre de Vingle, 1534, {DIV}{XIX}

sèmes *charité* et *cœur*, donc autour de l'idée d'amour fraternel, offrira une troisième perspective intéressante et en un sens davantage pertinente à la question de la tolérance et de la non-violence chez Farel que celle des deux autres réseaux sémantiques dans le *Summaire*. On verra que les mots / sèmes de ce troisième réseau sémantique sont presque toujours chargés de valeur positive d'une part, et presque toujours appliqués aux humains d'autre part. Ils offrent donc un canal d'expression privilégié aux idées de tolérance et de non-violence dans le *Summaire*. Leur présence massive dans le préambule du texte, ainsi que leur fréquente association en polynômes sont par ailleurs respectivement des indices de l'importance et de la solidité de ce réseau sémantique dans le vocabulaire de Farel. En conclusion nous examinerons comment les différences de contexte historique peuvent expliquer ce clivage entre les résultats obtenus par Huseman dans son corpus de textes datant de 1560 à 1564, et nos propres résultats pour le *Summaire*, rédigé initialement entre 1528 et 1529. Nous observerons que le traité de Farel fut rédigé dans un contexte d'optimisme et de messianisme de la victoire pour la Réforme en Suisse. Alors que les cités étaient gagnées à la «foi nouvelle» les unes après les autres, peu de choses semblaient justifier un appel à la tolérance lancé au pouvoir temporel : la Réforme semblait vaincre d'elle-même. Par opposition, les textes étudiés par Huseman se situent dans un contexte où la monarchie française, en pleine décomposition, abandonne plus ou moins l'objectif d'unité confessionnelle, et offre aux Huguenots un canal politique pour présenter leurs revendications.

Soyons toutefois bien avertis que le contenu de ce chapitre ne constitue qu'une partie de la réponse à nos questions concernant les arguments de tolérance et de non-violence défendus par Guillaume Farel. L'étude du vocabulaire est certes importante, et elle constitue une étape préliminaire à l'étude des concepts, mais elle ne peut être considérée suffisante pour comprendre le fond de la pensée d'un individu. Pour cette raison, les chapitres quatre et cinq du présent mémoire complèteront l'analyse en examinant les concepts de tolérance demandée et accordée dans le *Summaire* à travers différents thèmes qu'on y retrouve, choisis pour leur pertinence à cette question.

3.1 MÉTHODOLOGIE

Revoyons brièvement la méthodologie employée par William H. Huseman dans son article «The Expression of the Idea of Toleration in French During the Sixteenth Century», ainsi que les conclusions de son enquête sur le corpus de textes du XVI^e siècle qu'il a étudié². Afin d'offrir une analyse valide du point de vue de l'histoire générale des idées, et non du point de vue de l'histoire des querelles de religions seules, Huseman a voulu éviter de se limiter aux sources ne se rattachant qu'à cette dernière matière pour le XVI^e siècle français. Il indique au contraire dès le départ qu'il a utilisé les lexiques de la littérature philosophique, médicale, théologique et juridique de la période pour son enquête, étant entendu que les différents mots de la famille sémantique de *tolérer* se retrouvent dans toutes ces catégories de sources³. Cette utilisation large des écrits de la période était pour lui essentielle à la création d'un champ sémantique valide du concept de *tolérance* pour cette même période. Une fois ces balises établies, Huseman pose la nécessité d'examiner les différentes occurrences de la famille de mots recherchés à la fois selon leur composition interne et selon leur entourage dans les textes utilisés. Pour ce qui est de la composition interne des mots, l'auteur fait appel à la méthodologie dite de l'analyse sémique, ou analyse componentielle. Cette méthodologie, explique-t-il, se base sur la décomposition de mots complexes en «sèmes», c'est-à-dire en sous-ensembles dotés de sens propres, lesquels, selon les combinaisons possibles qu'on peut leur donner, confèrent aux différents mots des sens que l'on peut évaluer comme étant synonymes ou antonymes. Ainsi, le sème *toler* serait un de ces «atomes sémantiques» que l'on utilise dans la composition de mots tels que *tolérance*, *tolérant*, *intolérable*, *toléré*, et ainsi de suite. Toutefois, ce n'est pas de cette seule manière que le chercheur peut évaluer le poids et la position des mots dans les textes : il faut également tenir compte de leur contexte d'utilisation. À cet égard, Huseman indique avoir porté une attention particulière aux «binômes», lesquels sont, comme il l'explique en citant Yakov Malkiel, « des séquences de deux mots se rattachant à la même forme/classe, placés sur un niveau égal de hiérarchie syntaxique, et habituellement rattachés par un lien lexical [tel que *et*, *ou*, *ni*, et ainsi de

² William H. HUSEMAN «The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century», *Sixteenth Century Journal*, Vol. 15, No. 3 (Automne 1984), pp. 293-310.

³ *Ibid.* p. 296.

suite].⁴» Cette attention sera reconnue comme une démarche méthodologique valide par quiconque connaît la propension des textes du XVI^e siècle à utiliser ce genre de répétitions très fréquemment pour montrer l'insistance de l'auteur sur certains points de son discours.

Ces considérations méthodologiques amènent Huseman à dégager ce qu'il appelle des «réseaux sémantiques» dans son analyse des textes du corpus étudié. Ainsi, en examinant le sème *toler* sous trois de ses formes, soit le verbe *tolérer*, le nom *tolérance* et l'adjectif *intolérable*, de même que les binômes dans lesquels ces mots se retrouvent en fréquente occurrence, tels que *tolérer et souffrir*, *impunité et tolérance* et *intolérable et abominable*, Huseman conclut que cette racine sémantique «is the center of a configuration of terms which have in common the following elements – conscious refusal to act against extraordinary, recognized evil, thereby seeming to grant it legitimacy.⁵» Conséquemment, remarque-t-il, cette famille de mots était bien davantage employée par les catholiques radicaux que par les catholiques modérés et les protestants. Ceux-ci avaient plutôt tendance à utiliser les termes se rapportant à la famille sémantique de *permettre* et *permission*, en raison de la neutralité, voire de la signification positive que ceux-ci revêtaient pour les contemporains. Hormis ces considérations, Huseman note également que l'utilisation du binôme *l'exercice public + Religion* se fait presque toujours à l'intérieur de contextes qui confirment que l'agent qui offre la tolérance ou la permission est toujours en position d'autorité⁶. Ainsi, il écrit : «*toler* denotes an act on the part of superior authorities, not an attitude, a feeling, or a state of mind on their part or on the part of their subjects.⁷»

3.2 OUTILLAGE LINGUISTIQUE

Pour étoffer l'outillage linguistique dont nous allons faire usage dans ce chapitre ainsi que dans les suivants, examinons ici les racines latines et origines, ainsi que les

⁴ Yakov MALKIEL, cité par William H. HUSEMAN, *op. cit.*, pp. 296-297.

⁵ William H. HUSEMAN, *op. cit.*, p. 301.

⁶ *Ibid.* p. 303.

⁷ *Ibid.*

définitions dans la langue du XVI^e siècle de quatre mots principaux représentant les différents champs sémantiques qui seront utilisés. En ce qui concerne ces définitions, toutes les références se rapportant aux origines latines sont tirées du *Le Robert : Dictionnaire historique de la langue française*⁸, et toutes celles traitant des significations du XVI^e siècle sont extraites du *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle* d'Edmond Huguet⁹.

Le mot *tolérer*, d'abord, est une addition relativement tardive à la langue française. Le *Dictionnaire historique de la langue française* indique qu'il fut emprunté en 1393 au latin *tolerare*, signifiant «porter, supporter un poids, un fardeau physique ou moral¹⁰». Passé en français avec le sens de «supporter en souffrant (une peine)», le mot se complexifia lorsque s'y greffa l'idée de patience. Il prit alors le sens de «supporter avec indulgence (ce que l'on approuve pas chez quelqu'un)» en 1469¹¹. Au XVI^e siècle, le terme conserve sensiblement la même signification et sert toujours à désigner la «vertu qui consiste à supporter ce qui est pénible physiquement ou moralement¹²». Huguet signale également l'utilisation du terme *toleration*, désignant l'«action de supporter¹³».

Le terme *permettre*, quant à lui, est apparu plus tôt dans la langue française. Il est attesté une première fois au X^e siècle, vers 980¹⁴. Son origine latine est *permittere*, mot composé de *per* signifiant «par», et *mittere* signifiant «mettre» ou «envoyer». Le sens initial du mot est donc «envoyer vers un but», et par dérivé «laisser aller» en mettant l'accent sur le caractère délibéré de l'action¹⁵. Au XVI^e siècle, *permettre* est compris au sens de «donner»,

⁸ Alain REY et Marianne TOMMI, sous la direction de, *Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres mots délaissés avec leurs origines*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2004, 3 v., 4304 p.

⁹ Edmond HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, H. Champion, 1925, 7 volumes.

¹⁰ *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., v. 3, p. 3840.

¹¹ *Ibid.*

¹² Edmond HUGUET, op. cit., v. 7, p. 258.

¹³ *Ibid.*, p. 259.

¹⁴ *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., v. 2, p. 2669.

¹⁵ *Ibid.*

«confier», «remettre», et donc, «de donner licence à quelqu'un» ou d'autoriser quelque chose¹⁶.

Le mot suivant, *charité*, apparaît à la même époque que *permettre*, vers 980, sous la forme initiale de *caritet*. Il ne prend sa forme actuelle de *charité* que vers 1170. Ce mot constitue une francisation du latin *caritas* ou *caritatis*, dérivé lui-même de *carus* signifiant «cher». Il désigne donc à la fois la cherté monétaire et figurément «tendresse, amour, affection¹⁷». Les auteurs du *Dictionnaire historique de la langue française* ajoutent que dans la langue de l'Église, *caritas* était une traduction du grec *agapê*, signifiant «amour», et désignant en grec chrétien «la plus haute des trois vertus théologiques, l'amour de Dieu et du prochain en vue de Dieu¹⁸». Le sens particulier de «don» associé à *charité* daterait de très tôt, dès le III^e siècle, mais ce mot n'aurait commencé à désigner une attitude générale de générosité envers les pauvres que vers 1175¹⁹. Pour ce qui est du XVI^e siècle, *charité* conserve son sens premier d'amour, affection et tendresse, si l'on en croit Huguet²⁰.

Enfin, le mot *cœur* apparaît sous les formes de *quor* et *quer* respectivement en 1050 et 1080. Il est ensuite utilisé pendant un certain temps sous les formes de *cuer* et *coer* en ancien français, avant de prendre sa forme définitive de *cœur*. Ce mot provient du latin *cor* ou *cordis* (accus. *cordem*) désignant «l'organe central de la circulation sanguine», et par un symbolisme culturel «le siège des émotions, des passions, de la pensée, de l'intelligence, de la mémoire et de la volonté.²¹» *Cœur* a un dérivé très important : *concorde*, emprunté en 1377 au latin *concordare*, signifiant «vivre en bonne intelligence», dérivé de l'adjectif *concors*, de *cum* –ou *con-* «ensemble» et *cors* «cœur», donc littéralement «unis de cœur»²². Huguet signale, pour le XVI^e siècle, plusieurs sens que prend le mot *cœur* : orgueil ou courage, à la légère ou sans raisonner comme dans «parler par cœur», évanoui comme dans «à cœur failli»,

¹⁶ Edmond HUGUET, *op. cit.*, v. 5, pp. 731-732.

¹⁷ *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, v. 1, p. 706.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Edmond HUGUET, *op. cit.*, v. 2, pp. 202-203.

²¹ *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, v. 1, p. 792.

²² *Ibid.*, v. 1, p. 836.

à satiété comme dans «à cœur saoul», projet ou intention comme dans «avoir un projet sur le cœur», garder son mécontentement comme dans «tenir son cœur»²³. Il confirme également qu'au siècle de la Réforme, le mot *concorde* conserve le sens de «bon accord», «harmonie» ou «équilibre», et que *concorde* signifie toujours «établir un accord, terminer par un accord, mettre en bon accord»²⁴.

3.3 DISTRIBUTION

Voyons dans quelle mesure la méthodologie apportée par Huseman s'applique-t-elle à Farel. Nous avons relevé, dans le *Summaire*, les différentes quantités d'occurrences des champs sémantiques recherchés par Huseman dans son étude, ainsi que quelques autres qui nous semblaient pertinents, bien que laissés de côté par celui-ci. Les tableaux 3.1 et 3.2, ci-dessous, présentent ces occurrences pour les mots entiers ou les sèmes recherchés [entre crochets], selon le cas. La troisième colonne présente la distribution de ces occurrences dans le document selon les pages et les chapitres où ces occurrences ont été découvertes. La pagination fait référence à la foliation originale de l'édition Vingle de 1534.

Tableau 3.1
Occurrences des mots et sèmes pertinents à la construction de réseaux sémantiques se rapportant au concept de *toleration* dans le *Summaire*

Mots, sèmes et/ou groupes de mots	Nombre d'occurrences	Distribution : {page selon foliation Vingle} – [chapitre]
[Toler]er	2	{C6V}[XVII] – {K4V}[XLI]
[Souf]frir	5	{G2R}[XXX] – {G3R}[XXXI] – {G8R}[XXXIV] – {H2R}[XXXV] – {K4V}[XLI]
[Endur]er	1	{F8V}[XXIX]
[Oubli]er	4	{E3R}[XXV] – {E3R}[XXV] – {E3R}[XXV] – {G7V}[XXXIV]
[Laiss]er	25	{C3R}[XIV] – {C6V}[XVII] – {C8V}[XIX] –

²³ Edmond HUGUET, *op. cit.*, v. 2, pp. 327-328.

²⁴ *Ibid.*, v. 2, pp. 411-412.

		{D1V}[XIX] – {D1V}[XIX] – {D3R}[XIX] – {E4V}[XXV] – {E4V}[XXV] – {F2R}[XXVII] – {F3V}[XXVIII] – {F5V}[XXIX] – {F5V}[XXIX] – {F6R}[XXIX] – {G3V}[XXXII] – {G5R}[XXXII] – {G7R}[XXXIV] – {H5V}[XXXVI] – {H7R}[XXXVII] – {I5R}[XXXVIII] – {K3V}[XL] – {K6V}[XLII] – {L1V}[XLII] – {L2R}[XLII] – {L2R}[XLII] – {L2V}[XLII]
Sup[port]er	53	{A6V}[I] – {A7V}[II] – {A7V}[II] – {B2R}[IV] – {B3V}[VII] – {B6R}[IX] – {B8R}[XI] – {C4V}[XV] – {D1V}[XIX] – {D6R}[XXI] – {D6R}[XXI] – {D6V}[XXI] – {D8V}[XXIII] – {E1V}[XXIV] – {E3R}[XXV] – {F1V}[XXVII] – {F1V}[XXVII] – {F1V}[XXVII] – {F3R}[XXVIII] – {F4R}[XXVIII] – {F7R}[XXIX] – {F7R}[XXIX] – {F7V}[XXIX] – {F7V}[XXIX] – {F8R}[XXIX] – {F8V}[XXIX] – {G1R}[XXX] – {G1V}[XXX] – {G2V}[XXXI] – {G2V}[XXXI] – {G3R}[XXXI] – {G3R}[XXXI] – {G3R}[XXXI] – {G3R}[XXXI] – {H1V}[XXXV] – {H1V}[XXXV] – {H2V}[XXXV] – {H3R}[XXXV] – {H4V}[XXXVI] – {H4V}[XXXVI] – {H5R}[XXXVI] – {H5R}[XXXVI] – {H7R}[XXXVII] – {H8V}[XXXVII] – {H8V}[XXXVII] – {I1V}[XXXVII] – {I2V}[XXXVIII] – {I8V}[XXXIX] – {K3R}[XL] – {K4V}[XL] – {K6R}[XLII] – {L2R}[XLII] – {L2V}[XLII]
[Ignor]er	5	{A4V}[PRÉAMBULE] – {B3R}[VI] – {C6R}[XVI] – {E4R}[XXV] – {F2R}[XXVII]
[Perm]ettre	7	{C2R}[XIII] – {F1V}[XXVII] – {G7R}[XXXIV] – {H1R}[XXXV] – {H2R}[XXXV] – {H4R}[XXXV] – {I1R}[XXXVII]
[Auctor]iser	4	{D1R}[XIX] – {F1R}[XXVII] – {F1V}[XXVII] – {I1R}[XXXVII]
[Ayde]r	22	{PAGE TITRE}[--] – {B4R}[VII] – {B7R}[X] – {D2R}[XIX] – {D8V}[XXIII] – {E1V}[XXIV] – {E2R}[XXIV] – {E2V}[XXV] – {E3V}[XXV] – {E4V}[XXV] – {E4V}[XXV] – {E5R}[XXV] – {E5V}[XXVI] – {E8R}[XXVII] – {F3V}[XXVIII] – {F8R}[XXIX] – {I3R}[XXXVIII] – {K3V}[XL] – {K4R}[XL] – {L1R}[XLII] – {L2R}[XLII] – {L2R}[XLII]
[Favor]iser	1	{C1V}[XIII]

Dispenser	1	{K3V}[XL]
[Octro]yer, [Ottro]yer	2	{F8V}[XXIX] – {K3V}[XL]
Vouloir	5	{B4V}[VIII] – {C1R}[XII] – {C7R}[XVIII] – {D4R}[XX] – {K8V}[XLII]
Volunté	30	{A3V}[PRÉAMBULE] – {A4V}[PRÉAMBULE] – {A8V}[III] – {B4R}[VIII] – {B7R}[X] – {C2R}[XIII] – {C5V}[XVI] – {D4R}[XX] – {D4R}[XX] – {D4R}[XX] – {D4R}[XX] – {D4R}[XX] – {D5R}[XXI] – {D5R}[XXI] – {D7V}[XXII] – {E4R}[XXV] – {G7R}[XXXIV] – {G7V}[XXXIV] – {I6V}[XXXVIII] – {I7V}[XXXIX] – {K1R}[XXXIX] – {K2R}[XL] – {K3R}[XL] – {K3R}[XL] – {K3V}[XL] – {K6V}[XLII] – {K8V}[XLII] – {K8V}[XLII] – {L2R}[XLII] – {L2V}[XLII]
[Mande]ment	64	{A7V}[II] – {B1V}[IV] – {B4R}[VII] – {B6R}[IX] – {B8R}[XI] – {B8V}[XII] – {B8V}[XII] – {C2V}[XIV] – {C3V}[XV] – {C5V}[XVI] – {C5V}[XVI] – {C5V}[XVI] – {C6R}[XVI] – {D1R}[XIX] – {D3V}[XX] – {D4R}[XX] – {D4V}[XX] – {D5R}[XXI] – {D5R}[XXI] – {D5V}[XXI] – {D6V}[XXI] – {D7R}[XXII] – {D7V}[XXII] – {D7V}[XXIII] – {D8V}[XXIII] – {D8V}[XXIII] – {D8V}[XXIII] – {D8V}[XXIII] – {E1R}[XXIV] – {E2R}[XXIV] – {E2V}[XXIV] – {E4V}[XXV] – {E5R}[XXV] – {E5R}[XXVI] – {E6V}[XXVII] – {E6V}[XXVII] – {E8V}[XXVII] – {F2R}[XXVII] – {F4R}[XXVIII] – {F5R}[XXIX] – {F5R}[XXIX] – {F6R}[XXIX] – {G2R}[XXX] – {G4V}[XXXII] – {G8V}[XXXIV] – {H6V}[XXXVII] – {H7R}[XXXVII] – {H7R}[XXXVII] – {H7R}[XXXVII] – {I1V}[XXXVIII] – {I4V}[XXXVIII] – {I4V}[XXXVIII] – {I5R}[XXXVIII] – {I7R}[XXXIX] – {K3R}[XL] – {K3V}[XL] – {K3V}[XL] – {K4R}[XL] – {K4R}[XL] – {K4R}[XL] – {L2R}[XLII] – {L2R}[XLII] – {L2V}[XLII] – {L3R}[CONCLUSION]
Intention	2	{B5R}[VIII] – {C4R}[XV]
[Ordon]nance	44	{A3R}[PRÉAMBULE] – {A6V}[I] – {A7R}[I] – {A7R}[I] – {A7V}[II] – {B5R}[VIII] – {B7R}[X] – {C1V}[XIII] – {C3R}[XIV] – {C3R}[XIV] – {C5V}[XVI] – {C8R}[XVIII] –

		{D6R}[XXI] – {D8R}[XXIII] – {F1R}[XXVII] – {F2V}[XXVIII] – {G4R}[XXXII] – {G8R}[XXXIV] – {G8V}[XXXIV] – {H2R}[XXXV] – {H2V}[XXXV] – {H2V}[XXXV] – {H4R}[XXXV] – {H5R}[XXXVI] – {H6R}[XXXVII] – {H6V}[XXXVII] – {H8R}[XXXVII] – {H8V}[XXXVII] – {I2V}[XXXVIII] – {I3R}[XXXVIII] – {I4R}[XXXVIII] – {I4R}[XXXVIII] – {I5R}[XXXVIII] – {I5V}[XXXVIII] – {K1R}[XXXIX] – {K4V}[XLI] – {K4V}[XLI] – {K4V}[XLI] – {K5R}[XLI] – {K5V}[XLI] – {K7R}[XLII] – {K7V}[XLII] – {K7V}[XLII] – {K8V}[XLII]
Liberté	2	{D7V}[XXII] – {I1R}[XXXVII]
Privilege	2	{I1R}[XXXVII] – {I5V}[XXXVIII]
Seureté	1	{B7R}[X]
Loysible	1	{H3R}[XXXV]
[Cru]auté	4	{A3R}[PRÉAMBULE] – {A3V}[PRÉAMBULE] – {D7V}[XXIII] – {F7R}[XXIX]
Tyrannie	2	{F4R}[XXVIII] – {F7R}[XXIX]
[Tormen]s	2	{F8R}[XXIX] – {L2V}[XLII]
[Meschan]t	7	{A7R}[II] – {E4V}[XXV] – {F1R}[XXVII] – {F4V}[XXVII] – {F6V}[XXIX] – {H2V}[XXXV] – {I5V}[XXXVIII]
[Oppr]ession	4	{C4V}[XV] – {F2V}[XXVIII] – {F6V}[XXIX] – {H8V}[XXXVII]
[Iniq]e	20	{A7V}[II] – {A8V}[III] – {A8V}[III] – {B1R}[III] – {B3R}[V] – {C3V}[XV] – {C4V}[XV] – {C6R}[XVI] – {E7V}[XXVII] – {F1V}[XXVII] – {F3V}[XXVIII] – {F4R}[XXVIII] – {F4V}[XXVIII] – {F5V}[XXIX] – {F7V}[XXIX] – {H2V}[XXXV] – {H3R}[XXXV] – {H8R}[XXXVII] – {K5R}[XLI] – {L2V}[XLII]
[Pun]ir	9	{D1V}[XIX] – {H6R}[XXXVII] – {H6V}[XXXVII] – {H8V}[XXXVII] – {I1R}[XXXVII] – {I5V}[XXXVIII] – {I6R}[XXXVIII] – {I6R}[XXXVIII] – {I7R}[XXXIX]
[Infect]er	1	{I5V}[XXXVIII]
Faulte	7	{B1V}[IV] – {C1V}[XIII] – {C2R}[XIII] – {C8V}[XIX] – {G1V}[XXX] – {G4V}[XXXII] – {K3R}[XL]
[Abu]s	8	{D1V}[XIX] – {D3R}[XIX] – {F1R}[XXVII] – {G1V}[XXX] – {H3V}[XXXV] –

		{H4R}[XXXV] – {I4V}[XXXVIII] – {K8V}[XLII]
--	--	---

Tableau 3.2
Mots et sèmes non répertoriés par l'étude de William H. Huseman

Mots, sèmes et/ou groupes de mots	Nombre d'occurrences	Distribution : {page selon foliation Vingle} - [chapitre]
[Admin]istrer	5	{A3V}[PRÉAMBULE] - {H6V}[XXXVII] - {H8V}[XXXVII] - {K8R}[XLII] - {K8V}[XLII]
[Exempt]er, [Exempt]ion	6	{H7V}[XXXVII] - {H7V}[XXXVII] - {I1R}[XXXVII] - {I1R}[XXXVII] - {I1V}[XXXVII] - {I5V}[XXXVIII]
Juste / justice	36	{A4V}[PRÉAMBULE] - {A7V}[II] - {A8R}[III] - {A8V}[III] - {A8V}[III] - {B1R}[III] - {B3R}[V] - {B3V}[VII] - {B3V}[VII] - {B4V}[VIII] - {B8V}[XII] - {C1R}[XII] - {C1V}[XII] - {C4V}[XV] - {E2V}[XXIV] - {E3V}[XXV] - {F3R}[XXVIII] - {F5R}[XXIX] - {F8R}[XXIX] - {G2V}[XXXI] - {G8R}[XXXIV] - {G8V}[XXXIV] - {H5V}[XXXVII] - {H6R}[XXXVII] - {H6V}[XXXVII] - {H7R}[XXXVII] - {H7R}[XXXVII] - {H7R}[XXXVII] - {H7V}[XXXVII] - {H8V}[XXXVII] - {I5V}[XXXVIII] - {K2V}[XL] - {K4R}[XL] - {K6V}[XLII] - {K6V}[XLII] - {L2V}[XLII]
Injuste / injustice	5	{A8V}[III] - {B3V}[VI] - {B4V}[VIII] - {E3V}[XXV] - {F5R}[XXIX]
Erreur / errer	13	{A2R}[PRÉAMBULE] - {A2R}[PRÉAMBULE] - {A4V}[PRÉAMBULE] - {B8V}[XII] - {C2V}[XIV] - {C3R}[XIV] - {C7R}[XVII] - {E4R}[XXV] - {E8R}[XXVII] - {F6V}[XXIX] - {F7R}[XXIX] - {H4V}[XXXV] - {L1V}[XLII]

Quelles sont les premières remarques que nous pouvons tirer de ces données? Il faut tout d'abord observer que les mots incorporant le sème *toler* ne font que deux apparitions dans le traité de Farel. Ce fait semble dès le départ annoncer une concordance avec les conclusions de l'étude de Huseman quant à la tendance des contemporains de Farel –et particulièrement les réformés- à éviter cette famille de mots en raison de la connotation

négative qui s'y rattachait. Observons d'un peu plus près les contextes où sont utilisés les mots / sèmes de la famille de *toler*.

3.4 TOLÉRER

Puisque la tolérance constitue le coeur même du sujet de notre étude du *Summaire de Farel*, il convient de ce pencher en premier lieu d'un peu plus près sur ces deux occurrences du sème *toler*.

Car riens n'est plus intolerable aux hypocrites et loupz qui viennent aux lieux des pasteurs, que la pure annunciation et predication de la parolle de Dieu, qui est la pasture des paovres ames; laquelle leur donne intelligence, ouvrant l'entendement, tirant de erreur, purifie le cueur, et faict que on decerne et congnoist la voix du pasteur de celle du meurtrier.²⁵

Le Pere plein de misericorde, qui a tout faict pour l'amour de soymesmes, portant et souffrant en grande patience et tolerance les enfantz de ire ordonnez à la mort, pour monstrier ses tresgrandes richesses de bonté, misericorde et douceur sur les enfantz de misericorde, lesquelz il a esleu et ordonné à la vie avant la constitution du monde, a ordonné que tous ressuscitent en leurs propres corps, pour la grande confusion et horreur espoventable des reprouvez et infideles et pour la merveilleuse joye, gloire, triumphe et liesse des fideles qu'il a esleu.²⁶

Dans ces deux occurrences, le sème *toler* se retrouve utilisé dans des contextes très différents, mais le sens dans lequel il est employé reste relativement le même : il s'agit de supporter quelque chose de relativement insupportable. Dans la première citation, il est question de la vérité de l'Évangile, laquelle, en éclairant les fidèles et en les aidant à reconnaître les vrais pasteurs des faux, constitue un élément *intolérable* pour ces derniers. Donc, même si le contexte est positif -et que Farel ne prend certainement pas le parti des faux pasteurs!- il reste que le sème *toler* et l'idée de *toleration* revêtent ici une connotation négative.

²⁵ Guillaume FAREL, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, Lyon, Pierre de Vingle, 1534, {C6V-C7R}[XVII]

²⁶ *Ibid.*, {K4V}[XLI]

Dans la deuxième citation, Farel traite de la *tolerance* dont Dieu fait preuve quant aux péchés du monde, en attendant le jour du jugement dernier. Cette utilisation de l'idée de *toleration* est davantage problématique tant il est vrai qu'il serait ridicule d'évaluer que Farel ait pu insinuer que quelque acte de Dieu soit chargé de valeur négative. Pourtant, si l'on observe le binôme –ou plutôt trinôme– dans lequel le mot *tolérance* est placé dans cette citation, on remarque qu'il côtoie les mots *sup[port]ant* et *[souff]rant*, ce qui semble indiquer une corrélation avec le sens établi de l'idée de *toleration*, c'est-à-dire le «refus conscient d'agir contre un mal évident et reconnu, lequel mal s'en trouve légitimisé.²⁷» La différence ici, est que ce mal en question ne tire aucune légitimité de la *tolérance* dont Dieu fait preuve à son égard, puisque tout ceci fait partie du plan divin qui doit connaître son dénouement au jour du jugement dernier. Ceci nous ramène toutefois à une autre remarque soulevée par Huseman, à savoir que l'acte de *tolérer* se retrouve toujours comme le fait d'une autorité supérieure, et jamais comme un état d'esprit généralisé, sous la plume des auteurs du XVI^e siècle.

On ne peut toutefois pas se baser uniquement sur les apparitions du sème *toler* pour comprendre le sens revêtu par l'idée de *toleration* dans le *Summaire* de Farel. Il nous faut également examiner les occurrences de sèmes et mots synonymes, tels que *[souff]fir*, *sup[port]er*, *[endur]er*, *[oubli]er*, *[laiss]er* et *[ignor]er*. Ces mots peuvent tous être rattachés au réseau sémantique de l'idée de *toleration* car ils peuvent tous être employés dans des contextes où ils répondent à la définition de cette notion pour le XVI^e siècle, soit la non intervention d'une autorité supérieure contre un mal que l'on souhaite temporaire. Il faut cependant exercer une certaine prudence, puisque ce n'est pas dans toutes les occurrences relevées que ces sèmes sont utilisés dans un tel contexte.

En ce qui concerne le mot / sème *[souff]fir*, il apparaît cinq fois sous la plume de Farel. L'une de ces occurrences se trouve dans le binôme trouvé dans notre deuxième citation relative au sème *toler*²⁸. Pour ce qui est des quatre autres occurrences, deux d'entre elles se

²⁷ William H. HUSEMAN, *op. cit.* p. 301.

²⁸ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {K4V}[XLI]

rapportent aux maux que le Christ a soufferts pour la rédemption de l'Humanité²⁹. Ces deux occurrences répondent donc plutôt au sens moderne de *souffrir*, c'est-à-dire celui des souffrances physiques. Quant aux deux autres occurrences, elles se situent dans des contextes où *souffrir* est utilisé de la même manière que *tolérer* et offrent donc davantage d'intérêt pour notre question³⁰. Dans ces deux cas, le contexte d'utilisation du terme *souffrir* est clair : il s'agit de supporter, ou plutôt de ne pas supporter, des actions humaines blasphématoires ou qui entravent la volonté divine. Et le sens est également clair : il est totalement justifié de n'avoir aucune tolérance pour ceux-ci. Le sème *[souffrir]* se rattache donc à *[tolérer]* puisqu'il revêt une connotation également négative.

La seule occurrence du mot *[endurer]* a lieu dans un contexte similaire à celui traitant des souffrances subies par le Christ : il est question de la mort que ce dernier a *enduré* afin que les chrétiens soient sauvés³¹. La pertinence de ce sème est donc plutôt faible pour notre propos.

A l'opposé, le sème *port*, que nous recherchons pour son utilisation dans le groupe de mots *supporter*, *supportable*, *insupportable* se retrouve utilisé dans plusieurs contextes sous la plume de Farel. Ces différents contextes ne répondent toutefois pas tous au sens que nous recherchons. Par exemple, parmi les cinquante-trois occurrences du sème *port*, vingt se font dans le contexte d'un mot signifiant *apporter*, comme dans «maulvaise arbre ne peult porter que mauvais fructz³²» ou «A ceulx qui ont porté et portent la verité ne poeut croire le paovre peuple.³³» Par ailleurs, douze autres occurrences se font dans le contexte où l'auteur parle de Dieu ou du Christ supportant les maux des Chrétiens à leur place. Enfin, huit autres occurrences du sème *port* ont lieu dans des contextes tout à fait non reliés à la problématique, tels que dans les mots *porte*, *portion*, et ainsi de suite. Ce tri ne nous laisse que treize occurrences où le sème *port* est employé dans le champ sémantique de *supporter*, *supportable*, *insupportable*.

²⁹ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {G2R}[XXX] - {G3R}[XXXI]

³⁰ *Ibid.*, {G8R}[XXXIV] - {H2R}[XXXV]

³¹ *Ibid.*, {F8V}[XXIX]

³² *Ibid.*, {A7V}[II]

³³ *Ibid.*, {F1V}[XXVII]

L'examen de ces treize occurrences pertinentes du sème *port* révèle néanmoins des éléments intéressants pour la compréhension de l'idée de *toleration* chez Farel. On peut diviser ces occurrences en trois groupes. Il y a d'abord le groupe des passages où Farel traite des charges monastiques et ecclésiastiques que l'Église impose à son personnel ainsi qu'aux laïcs. Au chapitre vingt-et-un, le réformateur dauphinois utilise à trois reprises le sème *port* pour tourner en dérision toutes les charges et obligations que les moines s'infligent à eux-mêmes, «cuydantz que en prenant plus grosse charge et plus importable, 'aultres commandementz, plus facilement ilz porteront tout.³⁴» Plus loin, aux chapitres vingt-trois et vingt-neuf, portant respectivement sur le jeûne et la confession auriculaire, Farel ne laisse planer aucun doute sur l'impossibilité de supporter les charges que la tradition humaine de l'Église a imposé aux croyants, et tous les maux qu'entraîne l'effort de respecter ces obligations. Sans grande surprise, on découvre que la *toleration* quant aux rites et traditions humaines de l'Église romaine ne trouve pas un jour très favorable chez Farel.

Un deuxième groupe pourrait être celui des occurrences où Farel traite de l'incapacité des humains pécheurs à supporter Dieu et ses commandements, sa parole. La première occurrence de ce groupe se produit au chapitre deux «De l'Homme», où Farel écrivait : «Il ne [peut] porter d'estre humilié, deshonoré et mesprisé; ains se veult eslever sur Dieu, sur sa sainte parolle, loy et commandement.³⁵» Les deux autres se situent quant à elles aux chapitres trente-cinq et quarante-deux, où Farel traite respectivement de la vérité évangélique qui est insupportable pour le monde -d'où les persécutions des vrais pasteurs-, et de l'angoisse que connaîtront au jour du Jugement ceux qui n'auront pas pu supporter le Christ³⁶. Ce groupe d'occurrences est davantage problématique que le premier que nous avons examiné. La capacité de *tolérer*, de *supporter*, avec humilité la parole et la vérité divine serait évidemment quelque chose de positif, mais Farel en traite de façon à laisser croire que ceci est totalement impossible à l'homme. Cependant, il est clair que même si le contenu du chapitre deux établit que tous les hommes sont mauvais, les accusations se retrouvant dans

³⁴ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {D6R-V}{XXI}

³⁵ *Ibid.*, {A7V}{II}

³⁶ *Ibid.*, {H1V}{XXXV} - {K6R-V}{XLII}

les chapitres trente-cinq et quarante-deux ne s'adressent pas aux «élus». La distinction est faite ainsi entre ceux qui portent la vérité divine, et ceux qui en sont incapables. Par ailleurs, cette vérité divine, dans le discours de Farel, est présentée comme une charge incroyablement légère à porter, en comparaison de toutes les charges humaines imposées par l'Église romaine. Dans cette optique, on pourrait dire que la *toleration* dont font preuve les fidèles à l'égard de la vérité divine ne correspond pas vraiment à la définition du XVI^e siècle, le joug du Christ n'étant un «mal» que pour ceux qui ne peuvent le supporter. Pour les élus, ce joug n'est pas un mal qu'il faut tolérer, mais plutôt une libération en soi, puisque le Christ reprend sur lui le poids des péchés du monde. L'idée de *toleration* se retrouve donc encore une fois exprimée dans un sens laissant croire à son impossibilité, et relativement chargée de valeur négative.

Le troisième groupe d'occurrences du sème *port* recoupe cependant des contextes où l'idée de *toleration* est imprégnée de valeur positive, et d'autres contextes où elle revêt une valeur négative. Dans ce dernier groupe, qui comprend quatre occurrences du sème *port*, il est question de supporter ou de ne pas supporter les injustices et péchés humains. Farel tient à ce propos des discours que l'on pourrait faire l'erreur d'interpréter comme contradictoires. Au chapitre trente-sept, il affirme que les mensonges et les abus des universités -lesquelles défendent leurs décrets «par auctorité et à force de feu et de glaive» plutôt que par les Écritures- sont insupportables³⁷. Or, au chapitre suivant, le réformateur dauphinois incite les «vrais chrétiens» à supporter la tyrannie des fêtes, messes, offrandes et autres traditions blasphématoires de l'Église, tant qu'ils ne peuvent convaincre les «simples, qui n'ont encores riens ouy de la verité» sans causer de «scandale»³⁸. Farel ajoute toutefois que la tolérance de ces pratiques ne se justifie que par l'attente du jour où «la lumiere du Filz de Dieu, le saint Evangile, abbatra les cornes de l'Antechrist [...] Ce que desja est fort commencé.³⁹»

Par ailleurs, dans la citation du chapitre quarante-et-un que nous avons examiné plus haut, le sème *port* côtoie *toler* dans l'idée que Dieu fait preuve de miséricorde en tolérant les

³⁷ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {F1V}[XXVII]

³⁸ *Ibid.*, {F3V}[XXVIII]

³⁹ *Ibid.*

péchés du monde⁴⁰. Ceci n'empêche toutefois pas Farel de demander au chapitre trente-cinq, dans une série de questions rhétoriques que l'on peut facilement apparenter à celle identifiée par Francis Higman au chapitre trente-huit⁴¹ : «Hée Dieu, quel horreur? O soleil, poeuz tu jetter tes rayz sur tel payz? O terre, poeux tu porter telles gentz et donner fruict à tel peuple qui ainsi contemne et desprise ton creature? Et vous, Seigneur Dieu, estes vous si misericordieux et si tardif à ire et vengeance contre ung si tresgrand oultrage faict contre vous?⁴²» Somme toute, on peut estimer que le sème *port* est employé par Farel dans ces passages pour inciter à une certaine *toleration* des pratiques humaines contraires aux Écritures, mais que cette idée de *toleration* est toujours exprimée de façon conditionnelle à l'attente d'un dénouement eschatologique, et que la nature profondément *intolérable* du mal dont on prône la tolérance n'est jamais niée. En bref, l'usage du sème *port* se fait dans un sens tout à fait dans le sens de la définition du XVI^e siècle de tolérance.

Une tendance semble déjà se dégager dans ce que nous avons examiné jusqu'à maintenant : au niveau sémantique, l'idée de *toleration* ne prend sous la plume de Farel un sens positif que lorsqu'elle est exprimée pour décrire une action divine, ou lorsqu'elle s'inscrit dans le «plan divin». Dans tous les contextes où la *toleration* est le fait des humains, elle est présentée comme une valeur négative, et ce, autant du point de vue de la «vraie foi» que de celui de ses «opposants», c'est-à-dire autant si Farel traite de quelque chose qui lui est personnellement inacceptable, que s'il apporte un sujet qui s'inscrit dans sa propre pensée, mais déplaît à ses ennemis. L'idée de *toleration* n'en est pas moins chargée de valeur négative dans tous les cas, peu importe qui la véhicule, à tort ou à raison. Mais avant de tirer davantage de conclusions, observons les occurrences de trois autres mots appartenant au réseau sémantique de *tolérer* soit : *[oubli]er*, *[laiss]er* et *[ignor]er*. Ces trois autres termes peuvent également, selon l'étude William H. Huseman, répondre à la définition du refus conscient d'une autorité d'agir contre un mal évident et reconnu, bien qu'ils impliquent une

⁴⁰ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {K4V}[XLI]

⁴¹ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics» dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *Le livre évangélique en français avant Calvin*, Turnhout, Belgique, Brepols Publishers, 2004, p. 78.

⁴² Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {H2R-H2V}[XXXV]

participation moins active de la part de cette autorité que ceux que nous avons vus jusqu'à maintenant.

Pour ce qui est des mots *[oubli]er* et *[ignor]er*, on ne les retrouve que très peu dans le *Summaire* de Farel. Qui plus est, à travers les neuf occurrences que combinent ces deux termes, aucune n'a lieu dans un contexte équivalent à celui recherché par Huseman dans son étude, et relevé dans les différents textes du XVI^e siècle qui constituent son corpus de sources. *[Oubli]er* apparaît dans le contexte d'une mère oubliant de prendre soin de ses enfants, une négligence dont Dieu ne se rendra pas coupable⁴³, ainsi que dans le contexte du «bon pasteur», «oubliant soyemesmes pour les [pauvres âmes] nourrir de la Parolle.⁴⁴» Quant à *[ignor]er*, on le retrouve essentiellement lorsque Farel traite de ces mêmes «pauvres âmes», maintenues en ignorance par l'Église. En une seule occasion, au chapitre six traitant du péché, Farel utilise le sème *ignor* dans un sens pouvant s'apparenter à «insouciance», ou *toleration*, lorsqu'il écrit : «Peché est nature corrupue et depravee, vivant à soy, aymant soyemesme, repugnant à la loy de Dieu et la hayant, aymant les choses charnelles, mesprisant les spirituelles, n'entendant riens de Dieu, pleine de toute *ignorance*, fructifiant à mort.⁴⁵» Mais même dans ce contexte, le lien semble trop mince avec la définition que nous recherchons.

En ce qui concerne le mot / sème *[laiss]er*, on le retrouve utilisé dans plusieurs contextes aux sens différents à travers le texte du *Summaire*. Il y a d'abord le groupe d'occurrences où *[laiss]er* est employé dans le sens de laisser une parole, une pensée ou un acte à une autre personne, ou à un groupe de personnes, comme dans les extraits suivants : «Laissons donques ces opinions et resveries que les hommes ont songé et nous tenons purement à ce qui nous est clairement commandé⁴⁶» et : «Mais laissons ce pensement aux meurtriers espondans le sang des fideles.⁴⁷» Ensuite, *[laiss]er* est fréquemment utilisé par Farel dans des contextes où ce mot signifie *abandonner* (l'autel, le péché, les pauvres, le pays, et ainsi de suite). Dans ces cas, il est souvent question d'abandonner ou de cesser la pratique

⁴³ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {E3R}{XXV}

⁴⁴ *Ibid.*, {G7V}{XXXIV}

⁴⁵ *Ibid.*, {B3R}{VI}

⁴⁶ *Ibid.*, {F2R}{XXVII}

⁴⁷ *Ibid.*, {K6V}{XLII}

de quelque chose, pratique -la plupart du temps- vivement découragée voire condamnée par Farel. Également, l'auteur utilise fréquemment *[laiss]er* pour trancher un sujet, lorsqu'il veut signifier : *je me garde de parler de*, ou *je passe outre ce sujet* en particulier.

Enfin, pour environ le quart de ses occurrences, *[laiss]er* est employé au sens de *ne pas intervenir*, voire *autoriser* une situation ou une action. Sur les six occurrences où cette situation se présente, il est remarquable qu'en une seule le sème / mot *[laiss]er* soit teinté d'une connotation positive. Il s'agit du passage où Farel accuse les détenteurs des «clefs du royaume des cieulx» -c'est-à-dire les ecclésiastiques- de toujours les avoir «cachees, en ostant la Parolle et pasture aux brebys. Et ne sont point entrez, et ne ont point laissé entrer ceulx qui vouloient entrer.⁴⁸» Dans cette citation, *[laiss]er* se revêt d'un sens positif même si –et puisque- Farel déplore que l'autorisation, la permission à laquelle ce mot fait référence n'a pas eu lieu. Dans les cinq autres occurrences où *[laiss]er* apparaît au sens de *permettre*, *autoriser*, cette idée est teintée d'une connotation négative sous la plume du réformateur dauphinois. Qui plus est, cette même idée est toujours exprimée dans un contexte de négation, pour renforcer la nécessité d'éviter son application. Il est question successivement de «l'Esprit Saint, qui conduit les élus sans les *laisser* errer⁴⁹» des «indigents dont il ne faut *laisser* avoir faute ni nécessité⁵⁰» et du «vrai pasteur», dont Farel évoque pareillement qu'il ne faut «*laisser* avoir indigence.⁵¹» Pareillement, le réformateur lance aux chrétiens l'appel de ne plus se *laisser* «seduire par ces faulx antechristz, ennemyz de Jesus» que sont les «cordeliers et prebstres⁵²» et prophétise que les abus de ceux-ci, «Dieu ne *laissera* impuniz.⁵³» Ces données viennent renforcer la théorie selon laquelle l'idée de *toleration*, sous quelque forme qu'elle soit exprimée, revêt généralement une connotation négative chez Farel, tout comme chez ses contemporains.

⁴⁸ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {C6V}[XVII]. Cette phrase est en fait une citation scripturaire dont Farel fournit lui-même la référence en marge du texte : [Mt 23, 13].

⁴⁹ *Ibid.*, {C3R}[XIV]

⁵⁰ *Ibid.*, {C8V}[XIX]

⁵¹ *Ibid.*, {H5V}[XXXVI]

⁵² *Ibid.*, {I5R}[XXXVIII]

⁵³ *Ibid.*, {D1V}[XIX]

3.5 PERMETTRE

Jusqu'ici nous avons examiné les contextes des différentes occurrences des mots appartenant au réseau sémantique de *tolerer*, et les sens dans lesquels ces différents mots sont utilisés dans le *Summaire* de Farel. Appliquons maintenant la même grille d'analyse aux mots du réseau sémantique de *permettre*, afin de voir s'il y a concordance ou dissonance avec les résultats acquis jusqu'à présent. Rappelons que, selon les conclusions de William H. Huseman, l'idée de *permission* est diamétralement opposée à celle de *toleration* dans les mentalités du XVI^e siècle : cette notion signifiant en effet pour les contemporains une ou des «concessions spécifiques, concrètes et limitées, impliquant un rôle actif, public et officiel de la monarchie, et conférant en soi une légitimité à un groupe donné⁵⁴» par opposition à l'idée de *toleration* qui aurait été vue comme une forme de laisser-aller inacceptable. La différence de valeur accordée à ces deux notions aurait également été notable, puisque chacune se situait à une extrémité du spectre de l'envisageable et du convenable pour les contemporains. Voyons comment ce que l'on trouve dans le *Summaire* peut répondre à cette hypothèse⁵⁵.

Débutons par le mot / sème *[perm]ettre*, puisque celui-ci est isolé par Huseman dans sa propre étude comme étant l'opposé direct de *[toler]er*. *[Perm]ettre* apparaît en sept occurrences dans le *Summaire*, et dès le départ, on constate que l'idée de *permission* ne semble pas avoir chez Farel toute la connotation positive que Huseman a pu lui découvrir dans d'autres textes du XVI^e siècle. Lors de trois occurrences seulement, le sème *perm* se retrouve dans le *Summaire* en contexte où il est employé comme valeur positive. En deux occasions, Farel s'emporte dans de violentes tirades où il déplore la censure des universités qui ne *permettent* pas au peuple de lire les Évangiles en langue vernaculaire⁵⁶. Il ne faut toutefois pas confondre ces attaques pour un réquisitoire complet en faveur de la liberté de publication, puisque, même si Farel estime que, par leur censure, les universités «ostent aux

⁵⁴ William H. HUSEMAN, *op. cit.* pp. 306-307.

⁵⁵ Rappelons également que l'étude de William H. Huseman se base sur un corpus de textes datés des années 1560 à 1564, soit exactement trois décennies après la période s'échelonnant de la rédaction initiale du *Summaire* à la publication de l'édition Vingle que nous utilisons...

⁵⁶ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {F1V}[XXVII] et {H2R}[XXXV]

peuples tout le jugement de ce que leur est proposé», cela ne l'empêche pas de condamner vivement du même souffle «farces pleines de toutes moqueries, vilennies et paillardises, chansons deshonnestes et folles, livres pleins de toute vanité, ordures, menteries, blasphemes, vilaines puantes et desordonnees parolles à la perdicion et corruption de tous estatz» qui sont pour leur part publiés librement⁵⁷. On perçoit dès maintenant que la question de la censure chez Farel présente, comme on le verra au chapitre suivant, une certaine complexité. Toutefois, l'idée de *permission*, dans ce contexte, répond parfaitement à la définition que lui donne Huseman, puisque Farel ne la réclame que pour la publication de textes estimés «légitimes», et non pas au nom d'un principe large de liberté d'expression.

La troisième occurrence où le sème *perm* se retrouve utilisé en un sens positif correspond à une situation que nous avons examiné plus haut avec les mots appartenant au réseau sémantique de *tolerer* : il s'agit de la situation où un mal évident est *toléré* ou *permis* par Dieu puisqu'il fait partie du «plan divin». Au chapitre traitant de la puissance des pasteurs, Farel écrit que ceux-ci, s'ils n'instruisent et enseignent le peuple par la simple et pure parole de Dieu, «sont tournez en loupz ravissantz et faulx prophetes, comme Dieu *permet* pour les pechez du peuple.⁵⁸» Cette fois, cependant, il semble que l'on passe à un niveau de participation plus actif de la part de l'autorité divine, car ce que Farel semble évoquer ici n'est plus seulement la patience et tolérance de Dieu pour les péchés des hommes, mais bien l'autorisation divine de l'accomplissement de ces péchés, et de la chute inévitable qui sera suivie du salut. Il faut se rappeler que la conception réformée insiste, et Farel rivalise en cela fort bien avec ses vis-à-vis Suisses et Allemands, sur le fait qu'il n'y a que la volonté divine et le sacrifice du Christ qui sauve l'Homme de la damnation. Ainsi en découle une conception eschatologique qui veut qu'il soit prévu, de toute éternité dans le «plan divin», que les diables et l'Antéchrist trompent les hommes, et mêmes les élus, sous couleur de sainteté, cependant que Dieu par la mort et résurrection du Christ, sauve ceux qui ont foi en lui. Cette conception est mise de l'avant en plusieurs occasions par Farel, et à grand renfort de citations scripturaires⁵⁹. Ce qui en ressort, est que dans cette circonstance, l'idée de

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {H1R}[XXXV]

⁵⁹ Notamment : [Mt 24, 4-5, 23-25], [2Thes 2, 3-10], [Dan 8, 23-26], [Marc 13, 5-6, 22].

permission se trouve chargée de valeur positive, même si ce qui est *permis* est extrêmement néfaste : ceci n'est possible que par le fait que cette permission émane de l'autorité suprême, et s'inscrit dans le cadre du «plan divin».

Le sème *perm* se retrouve toutefois employé dans d'autres circonstances où il se voit chargé de valeur négative, dans le *Summaire* de Farel. Il est d'abord question, au chapitre portant sur la Grâce, du fait que Dieu ne *permet* jamais au péché d'avoir victoire sur l'homme touché par celle-ci⁶⁰. Cette utilisation de l'idée de *permission* vient donner la réplique à la conception du péché «autorisé par Dieu» comme part de son plan divin, dont nous venons de traiter. Elle vient toutefois ramener une certaine charge négative autour de l'idée de *permission*, tant il est vrai qu'il est souhaitable et bon que Dieu ne *permette* pas au péché de triompher. Farel encourage également le bon pasteur à ne *permettre* aucune contravention quant aux Écritures⁶¹, et les détenteurs du glaive temporel à ne *permettre* aucune exemption dans l'application de la justice dont ils ont reçu la charge de Dieu⁶². Dans ces deux occasions, *permettre* prend un sens relativement proche de *tolérer*, et est indiscutablement identifiable comme une valeur négative.

Cette dernière occurrence, où Farel traite du glaive temporel, nous fait prendre conscience d'un binôme ou plutôt d'un trinôme, dont on retrouve les différentes composantes ailleurs dans le *Summaire*, et qui est composé des mots *permettre*, *exemption* et *privilège*. Farel vise dans ce cas particulier le personnel ecclésiastique qui bénéficiait de son propre système de loi et n'était pas soumis au bras séculier dans la même mesure que les laïcs. Le binôme *exemption* et *privilège* apparaît aux chapitres portant sur le glaive et sur le mariage, et dans les deux cas, il est lourdement chargé de valeur négative : Farel encourage les détenteurs du glaive à ne pas le *permettre*, et les fidèles à ne pas se laisser abuser par lui. Ceci dénote une complète contradiction avec les résultats de Huseman : l'idée de privilège et d'exemption est au cœur de la définition de *permission* établie par les travaux de ce dernier,

⁶⁰ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {C2R}[XIII]

⁶¹ *Ibid.*, {G7R}[XXXIV]

⁶² *Ibid.*, {I1R}[XXXVII]

et pourtant, l'expression de cette idée dans le texte de Farel ne se démarque nullement de la valeur négative entourant l'idée de *toleration*.

Enfin, comme nous l'avons mentionné plus haut, Farel déplore vivement, dans sa tirade contre ceux qu'il nomme «juges d'iniquité», le fait que ceux-ci *permettent* «batteleurs et tous livres, exceptez les annonciateurs de l'Evangile et les livres qui le contiennent.⁶³» Il s'agit encore une fois d'une situation où l'idée de *permission* n'apparaît guère plus reluisante que celle de *toleration* sous la plume du réformateur dauphinois, doublé d'un autre plaidoyer en faveur d'une certaine censure.

Pour ce qui est des autres mots / sèmes identifiés par William H. Huseman comme rattachés au réseau sémantique de *permettre*, on en retrouve également plusieurs dans le *Summaire*, et sans se perdre dans les détails, on peut émettre des observations générales sur les contextes et sens qui leurs y sont donnés par l'auteur. Le mot / sème [*ayde*]/*r*, par exemple est très présent dans le vocabulaire de Farel. On ne le retrouve toutefois appliqué –sauf exception– qu'en deux contextes : celui de la charité envers son prochain, et celui de l'aide divine accordée aux hommes pécheurs. Dans les deux cas, il s'agit de valeurs positives, mais l'idée d'*aide* ne correspond à la définition de Huseman que dans les occurrences où il est question d'aide fournie par l'autorité supérieure divine.

Quant aux mots / sèmes [*favor*]/*iser* et *octroyer* / *ottroyer*, on les retrouve essentiellement dans des contextes traitant des dons et de la grâce divine, ce qui revient au niveau du sens, à la même signification que *ayder* dans le contexte de l'aide divine aux hommes. *Vouloir* est également employé dans plusieurs contextes, mais en toutes les occasions où ces contextes sont pertinents pour notre question, c'est-à-dire où ce mot est employé d'une façon pouvant être apparentée à *permettre*, il est toujours question du *vouloir* divin. Dans la même suite d'idées, *volonté* apparaît dans le *Summaire* en de nombreuses occurrences. Encore ici, et sauf exceptions, ce mot est toujours chargé de valeur positive lorsqu'il est question de la *volonté* divine, et toujours chargé de valeur négative lorsque Farel

⁶³ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {H4R}[XXXV]

parle de la *volonté* humaine. On constate donc une tendance assez ferme à travers les occurrences de ces différents mots / sèmes : l'idée de *permission*, tout comme celle de *toleration* ne semble être acceptable pour Farel que dans la mesure où elle émane de l'autorité divine, ou s'inscrit dans le «plan divin».

La présence de *[mande]ment* et *[ordon]nance* dans le texte répond relativement aux mêmes règles en ce qui concerne le sens donné à ces mots. On retrouve chacun de ces deux termes en quatre contextes respectifs dans le *Summaire* : lorsqu'il est question de commandements ou ordonnances divines ou émanant du pouvoir séculier, ces notions sont traitées de façon positive. Farel se presse bien d'ajouter, toutefois, en ce qui concerne les détenteurs du glaive temporel, que ceux-ci «ne portent pas le glaive sans cause, et sont ministres de Dieu.⁶⁴» et qu'il faut cesser d'obéir à leurs mandements et ordonnances à l'instant où ceux-ci vont à l'encontre de Dieu. Par ailleurs, les mots *[mande]ment* et *[ordon]nance* revêtent invariablement une connotation négative sous la plume de Farel en chaque occasion où ils se rattachent à un contexte ecclésiastique -lequel apparaît comme tromperie blasphématoire et dommageable aux yeux du réformateur- mais également dans les contextes où le sujet est celui de la vanité et arrogance de l'homme qui est «aspre et songneux de garder ses inventions, loix et *ordonnances* que celles de Dieu.⁶⁵» et «veult avoir la seigneurie et domination, et veult gouverner, *ordonner* et disposer à son plaisir.⁶⁶»

Pareillement, les concepts de *justice* et *juste*, et leurs opposés *injustice* et *injuste* semblent relever essentiellement de la prérogative divine pour Farel, ainsi que la capacité de les départager de même. Seulement dans le chapitre traitant du glaive temporel est-il brièvement fait mention de la nécessité d'avoir une hiérarchie humaine où l'autorité administre la justice. Mais même là, l'auteur s'assure bien de ne laisser planer aucun doute sur le fait que cet ordre des choses est voulu par Dieu. Dans tout le reste du texte, sauf quelques mineures exceptions, *justice* se rapporte toujours à la grâce donnée par Dieu à l'homme, et *injuste* / *injustice* se rapporte toujours à l'arrogance et aux péchés humains.

⁶⁴ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {IIV}[XXXVII]

⁶⁵ *Ibid.*, {A7V}[II]

⁶⁶ *Ibid.*, {B5R}[VIII]

Jamais le sème *just* n'est utilisé par Farel dans le cadre d'un appel à l'autorité temporelle pour établir ou rétablir la justice dans les affaires spirituelles.

Les contextes d'occurrences d'autres mots et sèmes reliés à *permettre* dans le *Summaire* viennent toutefois nuancer cette conclusion. Ainsi, pour le groupe *auctoriser / auctorité*, Farel en fait un usage négatif lorsqu'il est question de la «prétendue» autorité des prêtres et universités, mais positif lorsqu'il est question de l'autorité de ceux qui détiennent le glaive temporel. Le mot *dispenser* est également chargé de valeur positive dans le passage où Farel enjoint le vrai fidèle à «*dispenser* ce que Dieu luy a myz entre les mains⁶⁷», entendant par là, remettre ses biens terrestres à ses proches lors de la préparation à la mort. Toutefois, comme ce contexte n'implique pas réellement l'action d'une autorité supérieure accordant un privilège à un groupe inférieur, mais plutôt un rapport fraternel, *dispenser* ne se rattache pas ici au sens dans lequel Huseman l'utilise dans sa propre étude. Enfin, *administrer*, un mot non retenu par Huseman, mais néanmoins pertinent à notre avis, offre par ses occurrences dans le *Summaire*, beaucoup d'intérêt pour notre question. On l'y retrouve chargé de valeur positive lorsque Farel traite encore une fois de l'administration temporelle de ceux qui détiennent le glaive, ainsi que dans l'appel qu'il lance aux chrétiens, dans le préambule, à user des Écritures, non pour condamner durement ceux qui sont dans l'erreur, mais plutôt pour leur appliquer la Correction fraternelle en toute douceur, *administrant* «les corrections ameres en toute charité.⁶⁸» Par contre, *administrer* se retrouve revêtu de valeur négative au chapitre traitant du Jour du Jugement, lorsque Farel clame l'inefficacité et l'inutilité de «toutes les sanctifications qu'on peult avoir corporellement [...] baptêmes et purifications [...] ceremonies, sacrementz: ou autre chose que l'home puisse *administrer*.⁶⁹»

À ce point nous pouvons déjà tirer une conclusion préliminaire sur l'expression des notions de *toleration* et *permission* à travers l'aspect sémantique dans le *Summaire* de Guillaume Farel. En nous fiant à l'étude de William H. Huseman, nous avons cru pouvoir trouver dans le *Summaire* une opposition de valeur entre les réseaux sémantiques de *tolerer*

⁶⁷ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {K3V}[XL]

⁶⁸ *Ibid.*, {A3V}[PRÉAMBULE]

⁶⁹ *Ibid.*, {K8R-V}[XLII]

et *permettre*. Or il n'en est rien : aucun de ces deux groupes de mots et sèmes ne semble entièrement ou même majoritairement teinté de valeur positive ou négative, et bien souvent, certains mots appartenant à l'un de ces deux réseaux sémantiques sont utilisés dans des contextes en tous points semblables à ceux dans lesquels on retrouve des mots appartenant à l'autre réseau. Par contre, l'opposition qui semble clairement ressortir de cette analyse sémantique est celle que Farel conçoit et exprime comme existant entre les actes et comportements humains et divins. *Tolérance, justice, volonté, mandements* et *ordonnances*, semblent relever exclusivement de la sphère du divin, ou alors être trompeuses et blasphématoires lorsque mises en œuvre par les hommes. Farel ne nie pas l'existence, la légitimité et la nécessité d'un pouvoir temporel, mais il subordonne l'existence de ce pouvoir à l'ordre divin, ne semble lui accorder aucun droit de regard en ce qui concerne les choses spirituelles, et ne ressent manifestement aucunement le besoin d'aller y puiser légitimité, *permission*, comme le feront les Huguenots de la seconde moitié du XVI^e siècle dans leurs écrits, si l'on en croit l'étude de Huseman.

3.6 CHARITÉ ET COEUR

À titre indicatif, il est intéressant de se pencher sur les occurrences d'autres mots et sèmes davantage utilisés par le réformateur dauphinois pour exprimer et prôner les idées de tolérance et de non-violence.

Tableau 3.3
Mots et sèmes complémentaires employés par Guillaume Farel

Mots, sèmes et/ou groupes de mots	Nombre d'occurrences	Distribution : {page selon foliation Vingle} - [chapitre]
Patient / patience	2	{B5V}[VIII] - {K4V}[XLI]
[Béni]ng / [béni]gnité	6	{A3V}[PRÉAMBULE] - {B5V}[IX] - {C1V}[XIII] - {F5V}[XXIX] - {G4V}[XXXII] - {K1V}[XXXIX]
Doux / douceur	8	{A1V}[PRÉAMBULE] -

		{A3V}[PRÉAMBULE] - {A3V}[PRÉAMBULE] - {B5V}[IX] - {G5V}[XXXIII] - {K1V}[XXXIX] - {K7R}[XLII] - {L2V}[XLII]
Fraternel	1	{F5R}[XXIX]
Aymable	2	{C1V}[XIII] - {G4R}[XXXII]
[Amy]tié / amitié / [Amy]ablement	11	{A3V}[PRÉAMBULE] - {B5V}[IX] - {E3R}[XXV] - {E3R}[XXV] - {E3V}[XXV] - {E4R}[XXV] - {G8V}[XXXIV] - {I7V}[XXXIX] - {K3V}[XL] - {K4R}[XL] - {K8R}[XLII]
[Charit]é	33	{A3V}[PRÉAMBULE] - {A3V}[PRÉAMBULE] - {B5V}[IX] - {C7R}[XVIII] - {C7R}[XVIII] - {C7V}[XVIII] - {D3V}[XX] - {E8R}[XXVII] - {E8V}[XXVII] - {E8V}[XXVII] - {E8V}[XXVII] - {F2R}[XXVII] - {F2V}[XXVIII] - {F3V}[XXVIII] - {F3V}[XXVIII] - {F5V}[XXIX] - {F6R}[XXIX] - {F6R}[XXIX] - {G1V}[XXX] - {G4R}[XXXII] - {G5R}[XXXII] - {H6V}[XXXVII] - {H8V}[XXXVII] - {I3R}[XXXVIII] - {I3R}[XXXVIII] - {I3R}[XXXVIII] - {I3R}[XXXVIII] - {I3V}[XXXVIII] - {I3V}[XXXVIII] - {I3V}[XXXVIII] - {K1V}[XXXIX] - {K2R}[XL] - {K3V}[XL]
Paix	9	{A3V}[PRÉAMBULE] - {B5V}[IX] - {B5V}[IX] - {F7R}[XXIX] - {F7V}[XXIX] - {F8V}[XXIX] - {H6V}[XXXVIII] - {K1R}[XXXIX] - {K3V}[XL]
Concorde	1	{A3V}[PRÉAMBULE]
Re[concili]er	6	{A8V}[III] - {D7R}[XXII] - {F4V}[XXIX] - {F5R}[XXIX] - {F5V}[XXIX] - {F6R}[XXIX]
Coeur	56	{A7R}[I] - {A7V}[II] - {A8R}[II] - {B2R}[V] - {B3R}[V] - {B3V}[VII] - {B3V}[VII] - {B5R}[VIII] - {B6V}[IX] - {C3V}[XV] - {C6V}[XVII] - {C7R}[XVII] - {C7V}[XVIII] - {C7V}[XVIII] - {C8V}[XVIII] - {D4R}[XX] - {D4R}[XX] - {D4V}[XX] - {D4V}[XX] - {D5R}[XXI] - {D5R}[XXI] - {D7R}[XXII] - {E1R}[XXIV] - {E1V}[XXIV] - {E1V}[XXIV] - {E1V}[XXIV] - {E2R}[XXIV] - {E2V}[XXIV] - {E2V}[XXIV] - {E2V}[XXV] - {E5R}[XXVI] - {E5V}[XXVI] - {E8V}[XXVII] -

		{F3R}[XXVIII] - {F7V}[XXIX] - {F7V}[XXIX] - {F7V}[XXIX] - {F8R}[XXIX] - {F8R}[XXIX] - {F8R}[XXIX] - {F8V}[XXIX] - {F8V}[XXIX] - {G2R}[XXX] - {G8R}[XXXIV] - {G8V}[XXXIV] - {H3V}[XXXV] - {H6V}[XXXVII] - {H8R}[XXXVII] - {I3R}[XXXVIII] - {I6V}[XXXVIII] - {K1R}[XXXIX] - {K2R}[XL] - {K3V}[XL] - {K3V}[XL] - {L1R}[XLII] - {L3R}[CONCLUSION]
--	--	--

Il est frappant de remarquer qu'au contraire des mots et sèmes relevés dans l'étude de William H. Huseman, ceux que nous présentons ici se retrouvent presque toujours dans le *Summaire* dans des contextes où leur utilisation est pertinente à la question de la non-violence et de la tolérance. Par ailleurs, la charge de valeur qui leur est attribuée par l'auteur se situe presque exclusivement dans le spectre du positif. La seule exception est l'utilisation du mot *douces* au chapitre trente-trois dans la phrase : «Lesquelz [faulx pasteurs] combien qu'ilz simulent servir à Dieu, toutesfois ne servent que à leur ventre et par parolles tresdouces seduisent et pillent les simples.⁷⁰» où ce mot signifie *trompeuses*. Autrement, tous ces mots et sèmes nouvellement examinés se retrouvent toujours chargés de valeur positive dans le discours de Farel. Par ailleurs, ils sont utilisés en grande majorité dans des contextes où ils s'appliquent aux actions humaines individuelles, et non plus uniquement divines. C'est donc par l'intermédiaire de ces mots –et par extension de ces concepts– que les humains trouvent, dans la conception de Farel, un canal pour exercer les notions de tolérance et de non-violence. Pour lui, lorsque applicables aux hommes plutôt qu'à la main divine, ces idéaux semblent relever bien davantage de l'action de la charité et de la douceur personnelle à chacun, que de l'appel à des valeurs collectives, comme le fait notre propre conception de la tolérance, ou a l'arbitrage d'un pouvoir temporel, comme le suggère l'étude de Huseman pour les textes des années 1560-1564.

Deux derniers éléments relatifs à ce groupe de mots et sèmes méritent de retenir notre attention. D'abord, le nombre d'occurrences d'éléments appartenant à ce nouveau réseau

⁷⁰ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {G5V}[XXXIII]

sémantique dans le seul préambule du *Summaire* est relativement élevé par rapport à ceux des réseaux de *tolérer* et *permettre*. Un passage en particulier est extrêmement significatif :

Faictes que tout vous serve à charité, à garder amitié, paix et concorde avec tous, tant qu'il est en vous. Aprenez la benignité et douceur du saulveur, et non point la cruaulté et rage des Pharisiens. Tachez à la destruction des vices et pechez, et au salut des pecheurs, en toute douceur. Administrez les corrections ameres en toute charité (ce qui desplaist au paovre pecheur), puisant et prenant tousjours de la sainte escripture.⁷¹

Ceci semble nous mener à un double constat. D'une part, la présence de ces éléments dans le préambule, et l'insistance de l'auteur à leur effet, semblent indiquer une volonté initiale de la part de Farel de donner une certaine orientation au texte dans le sens de la réconciliation, de la non-violence, et même d'une certaine *toleration* de ceux qu'il considère comme *pêcheurs*, le temps que s'effectue une forme encouragée de *Correction fraternelle*. Il faut toutefois garder à l'esprit que, comme l'a montré Francis Higman, le *Summaire* n'en demeure pas moins un ouvrage lourdement polémique où les violentes attaques côtoient les exposés de doctrine théologique en un mouvement de balancier dans la première moitié du texte, pour prendre ensuite toute la place dans sa seconde partie⁷². D'autre part, cette prise de position de Farel, dans le préambule de son traité vient poser d'entrée de jeu sa définition de la forme souhaitable que doit prendre la non-violence, c'est-à-dire une attitude venant de la charité chrétienne, plutôt que d'une législation séculière. Le fait que ceci se retrouve dans le préambule ajoute à la valeur que prend cette idée dans le reste du corps du texte.

Le second élément que nous souhaitons soulever est le fait que les mots et sèmes de ce réseau sémantique semblent apparaître groupés en binômes et autres polynômes bien plus souvent que ceux des réseaux de *tolérer* et *permettre* dans le texte du *Summaire*. Hormis dans l'extrait du préambule cité plus haut, où l'on retrouve les polynômes *amitié, paix et concorde* ainsi que *benignité et douceur* opposé pour sa part à *cruaulté et rage*⁷³, on peut dénombrer dans le corps même du texte une grande quantité d'autres cas semblables tels que : *toute*

⁷¹ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {A3R - A3V}[PRÉAMBULE]

⁷² Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics » dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*

⁷³ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {A3R - A3V}[PRÉAMBULE]

*douceur amytié, benignité, compassion, chasteté, patience, paix, joye, charité et benficence*⁷⁴, *bening, favorable et misericordieux*⁷⁵, *benignité et misericorde*⁷⁶, *benignité et douceur*⁷⁷, *aymable et pleine de charité*⁷⁸, *charité et promptitude à pardonner*⁷⁹, et ainsi de suite. Si l'on prend pour acquis, comme le fait William H. Huseman, que les binômes –et polynômes– peuvent être pris comme indicateurs de la cohésion interne et de la solidité d'un réseau sémantique dans le champ lexical d'un auteur, ce réseau semble présenter –dans le *Summaire*– davantage de cohésion que les deux premiers que nous avons examiné en nous basant sur son étude «The Expression of the Idea of Toleration in French During the Sixteenth Century». Par ailleurs, les deux seuls polynômes rattachables au réseau sémantique de *benignité et douceur* dans lesquels on retrouve des mots / sèmes appartenant aux réseaux sémantiques de *tolérer* ou *permettre* sont ceux impliquant des actions divines. Le premier d'entre eux est le passage sur la grâce où Farel affirme : «Grace est l'aymable, bening, favorable et misericordieux regard de nostre tresbon Pere.⁸⁰» Le second est l'extrait du chapitre sur la résurrection où le réformateur écrit : «Le Pere plein de misericorde, qui a tout faict pour l'amour de soyemesmes, portant et souffrant en grande patience et tolerance les enfantz de ire ordonnez à la mort.⁸¹» Autrement, aucun des mots ou sèmes appartenant aux réseaux sémantiques de *tolérer* et *permettre* ne se retrouve jamais associé en polynôme avec un ou des mots / sèmes du réseau de *benignité et douceur* sous la plume de Guillaume Farel.

Étant donné l'intérêt soulevé par cette piste de recherche, nous avons consacré la seconde partie du chapitre cinq du présent mémoire à l'étude de l'expression des notions de *charité* et de *cœur* dans le *Summaire* de Guillaume Farel.

⁷⁴ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {B5V}[IX] : un polynôme très complet s'il en est un!

⁷⁵ *Ibid.*, {C1V}[XIII]

⁷⁶ *Ibid.*, {F5V}[XXIX]

⁷⁷ *Ibid.*, {K1V}[XXXIX]

⁷⁸ *Ibid.*, {G4R}[XXXII]

⁷⁹ *Ibid.*, {F5V}[XXIX]

⁸⁰ *Ibid.*, {C1V}[XIII]

⁸¹ *Ibid.*, {K4V}[XLI]

3.7 CONCLUSIONS

Quelles sont les conclusions finales que l'on peut tirer de ces données sémantiques? Quelles interprétations peut-on en faire? Quelles explications historiques peut-on présenter pour soutenir ces conclusions et interprétations? Pour résumer les résultats apportés par cette étude du vocabulaire de la tolérance dans le *Summaire*, il faut d'abord rappeler que l'examen des réseaux sémantiques de *tolérer* et *permettre* n'a pas permis d'arriver aux mêmes conclusions que celles atteintes par William H. Huseman. Dans le traité de Farel, l'expression de l'idée de *toleration* à travers les mots / sèmes *[toler]er*, *[sou]ffrir* et *[port]er* ne prend un sens positif que lorsqu'elle sert à décrire des actions divines ou s'inscrivant dans le «plan divin». Lorsqu'elles sont le fait des humains, ces attitudes sont toujours chargées de valeur négative, quelle que soit la perspective selon laquelle l'auteur considère l'élément qui est toléré. Ainsi, la *toleration* apparaît toujours en tant qu'idée comme quelque chose de négatif lorsque mis en œuvre par les humains, qu'il soit question des justes tolérant une situation injuste, ou des «iniques» ne pouvant tolérer la Vérité chrétienne. Le contexte d'utilisation change, mais pas le sens que prend l'idée de *toleration*. Quant à l'idée de *permission*, le sens qui lui est donné par Farel la rend souvent associable à celle de *toleration*, et en plusieurs circonstances, ces deux notions apparaissent indissociables et interchangeables dans le *Summaire*. Ainsi, l'idée de *permission* se trouve également fréquemment chargée de valeur négative de la même manière que l'idée de *toleration* lorsqu'elle est associée à des actions humaines. Il en va de même d'autres mots / sèmes se rattachant à l'idée de *permission*, tels que *volonté*, *mandement* ou *ordonnance* qui ne prennent un sens positif que lorsqu'ils réfèrent à des actes divins, avec l'exception de leur association au glaive temporel, lequel se trouve toutefois bien cantonné dans sa propre sphère d'autorité.

Il en ressort que l'on ne trouve pas dans le *Summaire* d'opposition entre les idées et réseaux sémantiques de *tolérer* et *permettre* comparable à celle qu'établit Huseman dans sa propre étude pour les textes de 1560 à 1564. Chez Farel, aucune de ces deux notions n'a de sens positif ou négatif par nature : tout dépend du contexte d'utilisation. Des valeurs telles que *tolérance*, *justice*, *volonté*, *mandement* et *ordonnance* relèvent exclusivement de la

sphère divine, lorsqu'ils s'appliquent à la sphère spirituelle. Le pouvoir temporel, quant à lui, est subordonné à l'ordre divin et ne dispose d'aucun droit d'intervention dans les affaires spirituelles. En conséquence, Farel n'y fait aucunement appel pour y puiser une quelconque légitimité, sous la forme de *toleration* ou de *permission* comme le font les auteurs des documents étudiés par Huseman.

Par ailleurs, un troisième réseau sémantique, construit autour des mots *charité* et *cœur*, et rassemblant les idées d'amour, de douceur, de fraternité et de solidarité se démarque dans le texte. Les mots qui composent ce nouvel ensemble, tels que *patient*, *bénin*, *doux*, *amitié*, *charité*, *paix*, *concorde* et *cœur*, sont d'une part presque toujours chargés de valeur positive, et d'autre part presque toujours appliqués à des actions humaines dans le vocabulaire de Farel. On peut donc en déduire que ce troisième réseau sémantique rassemble les mots / sèmes par lesquels les idées de tolérance et de non-violence trouvent un canal d'expression dans le *Summaire*. La tolérance semble donc passer pour Farel bien davantage par l'action individuelle ou communautaire –mais locale– de la charité et de la solidarité fraternelle que par l'appel aux autorités politiques.

Une partie de l'explication à ce que nous avons découvert peut provenir de la prise en compte des contextes historiques respectifs de la rédaction initiale du *Summaire* d'une part, et de celle des textes utilisés par William H. Huseman d'autre part. Ainsi que nous l'avons vu en établissant sa datation, la première version du *Summaire* fut rédigée quelque part à l'intérieur de la période s'échelonnant de mars ou avril 1528 à juillet ou août 1529. Ces dates correspondent à l'intervalle se situant entre deux événements très importants pour la Réforme en Suisse : la Dispute de Berne de janvier 1528 et la deuxième bataille de Kappel, à laquelle est associée la mort de Zwingli et la fin de l'expansion de la Réforme dans l'Est de la Suisse, en octobre 1531. On peut ajouter à cela que le Colloque de Marburg qui constitua une déception pour plusieurs réformés puisqu'il confirma la division des Suisses et des Allemands n'eut lieu qu'au mois d'octobre 1529, donc, vraisemblablement après la rédaction du *Summaire*. En revanche, Bâle et Strasbourg opérèrent leur passage à la Réforme plus tôt au cours de cette même année, donc, possiblement avant que Farel n'eut achevé sa rédaction.

Ce concours de circonstances nous permet d'affirmer sans trop de risques que le *Summaire* fut rédigé au cours d'une période de messianisme et d'optimisme relativement élevés chez les réformés suisses. Même si de son propre avis, il restait beaucoup de travail à faire dans les territoires bernois nouvellement acquis à la Réforme, il est fort possible que Farel ait ressenti dans ces années une impression de victoire imminente. Les succès commençaient à s'accumuler, et les revers de l'histoire que la Réforme allait subir étaient encore dans l'avenir. En ce sens, le réformateur dauphinois n'avait pas à demander l'appui du politique, puisqu'il était déjà soutenu par le politique, en la personne du conseil de Berne. Qui plus est, la progression de la Réforme dans ces années a pu lui donner la certitude que la volonté divine était en train de s'accomplir, et que la chrétienté entière allait effectivement se réformer. Cette certitude semble poindre dans le texte aux nombreux passages où Farel prévient prophétiquement que le jour où Dieu punira les impies approche⁸².

Par opposition, les textes utilisés par William H. Huseman doivent également être remis dans leur contexte qui est celui des années 1560-1564. Cette époque, qui en France fait suite à la mort d'Henri II⁸³, correspond aux règnes des jeunes François II et Charles IX – respectivement couronnés à quinze ans et neuf ans et demi- et à la régence de Catherine de Médicis assistée de son chancelier Michel de l'Hospital. Réalisant l'indéniable faiblesse de la situation royale et la montée en puissance et en belligérance des partis catholiques radicaux et huguenots, ces deux derniers vont opter rapidement pour une «politique de bascule entre [ces] partis⁸⁴», chère à Catherine, et seul moyen selon elle d'éviter la guerre civile. En ce sens, on assiste –après non loin de trente-cinq ans de persécutions des réformés français- aux dernières tentatives de conciliation et aux premières concessions de tolérance civile accordées au parti huguenot que constituent le colloque de Poissy, l'édit de Janvier et l'édit d'Amboise. Ces édits n'empêcheront pas les guerres de Religion de ravager la France pendant les trois décennies qui vont suivre, mais de l'avis de tous, ils accordaient enfin aux Huguenots un canal politique par lequel ils pouvaient se faire reconnaître.

⁸² Sans prétendre que Farel ait été un apôtre de la fin des temps, on ne peut nier qu'il y a une certaine composante eschatologique intrinsèque à son discours et à sa pensée. Ceci pourrait être le point de départ d'une autre étude qui serait sans nul doute également très intéressante...

⁸³ Survenue le 10 juillet 1559.

⁸⁴ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 434.

Un autre élément doit également être pris en compte : il s'agit de la possibilité grandissante de l'ingérence –voire de l'intervention militaire- étrangère en la personne de Philippe II d'Espagne. Celle-ci fut évoquée dès 1561 par l'auteur de *L'Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil privé du Roy, pour obvier aux séditions qui semblent nous menacer pour le fait de la Religion*, un anonyme que Lecler attribue à un catholique se rangeant parmi les «Politiques» modérés⁸⁵, c'est-à-dire parmi ceux qui, tout en souhaitant le retour de l'unité religieuse, donnaient préséance à la raison d'État, à la cohésion et à la sécurité nationale. L'année suivante, suite à l'édit de Janvier, cette menace devint encore plus palpable, et Catherine de Médicis, nous dit Lecler, prend alors le parti de se rapprocher des Huguenots⁸⁶. Michel de l'Hospital, pour sa part, «prend à son compte, pour les accentuer, les thèmes de l'*Exhortation aux Princes*.⁸⁷» Lecler indique qu'à ce moment «l'Hospital dépasse [maintenant] le point de vue de l'humanisme érasmien; en lui s'est accomplie la transition de l'*humaniste* au *politique*.⁸⁸»

En résumé, c'est au cours de ces années 1560 à 1564 que l'humanisme érasmien cède peu à peu sa place au politique comme argument en faveur de l'unité et de la concorde, et donc, par extension, de la tolérance religieuse. Ceci peut certainement contribuer à expliquer la fréquence des appels faits au politique par le moyen de demandes de *permission* dans les textes huguenots et catholiques modérés examinés par William H. Huseman. L'expression de la tolérance passe à partir de ces années par un canal politique, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour tout le XVI^e siècle. Ceci apporte une certaine nuance à l'usage que nous présumons pouvoir faire de la thèse de David El Kenz du Roi de Justice. Il est ironique que les appels au pouvoir royal, dont la sacralité se construisit dans la première moitié du XVI^e siècle avec François Ier et Henri II, ne prirent toute leur ampleur qu'au moment de sa désagrégation à partir des années 1560.

⁸⁵ Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 439-442.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 453.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 454.

⁸⁸ *Ibid.*

Ce que nous avons découvert dans ce chapitre au sujet de l'aspect sémantique de l'expression de l'idée de *toleration* dans le *Summaire* répond à cette interprétation des tendances par lesquelles cette idée s'est manifestée au cours du XVI^e siècle. Dans le cas de Farel, on ne peut réellement parler d'humanisme érasmien, mais on peut certainement avancer l'hypothèse que certaines influences fabristes, encore présentes en lui à la fin des années 1520, aient poussé le réformateur dauphinois à exprimer l'idée de tolérance davantage par des appels à la charité et à la douceur individuelles plutôt qu'à l'arbitrage des pouvoirs politiques qui, de toutes manières, lui donnaient déjà leur appui. Nous verrons dans les deux chapitres qui suivent que l'étude des thèmes traités dans le *Summaire* nous mène à la même conclusion que l'analyse de son vocabulaire.

CHAPITRE IV

LA TOLÉRANCE DEMANDÉE :

ASPECTS DE LA RÉFORME MARTYRISÉE

«Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si
l'on vous persécute et si l'on vous calomnie
de toutes manières à cause de moi. Soyez
dans la joie et l'allégresse, car votre récompense
sera grande dans les cieux : c'est bien ainsi
qu'on a persécuté les prophètes, vos devanciers.»
[Mt 5, 11-12]

4.1 INTRODUCTION

Les chapitres quatre et cinq qui suivent poursuivent l'analyse de la question de la tolérance dans le *Summaire* de Guillaume Farel par l'examen de certains thèmes abordés par l'auteur dans son texte, à travers lesquels on retrouve l'articulation de cette notion de tolérance. Pour mener à bien cet examen, il a été nécessaire de le diviser en deux parties, soit l'étude des arguments de tolérance demandée, et l'étude des arguments de tolérance accordée ou consentie par l'auteur. Cette distinction doit être établie, puisque le réformateur, comme on le verra utilise deux registres très différents pour traiter de la tolérance demandée et accordée. Le présent chapitre traite des arguments de tolérance demandée dans le *Summaire* de Guillaume Farel.

L'articulation des demandes de tolérance dans le *Summaire* se retrouve essentiellement à l'intérieur de deux grands thèmes abordés par l'auteur, et centraux –au-delà de leur pertinence pour notre question- à son interprétation entière de la Réforme. Le premier de ces thèmes est celui de l'Examen, c'est-à-dire le droit et le devoir de confronter tout ce qui se rapporte à la question religieuse à la règle des Écritures. Le second thème est celui de la

Liberté chrétienne, c'est-à-dire la liberté du chrétien de l'obligation de se plier aux autorités terrestres en matière de foi et la non reconnaissance du devoir des œuvres dans le but de l'obtention du salut.

Comme on le verra dans ce chapitre, la tolérance demandée par Farel au moyen de l'étude de ces deux thèmes correspond bien davantage à une forme de proclamation de libertés acquises directement par la volonté divine qu'à des réelles demandes de *toleration* ou de *permission* qui seraient adressées aux autorités terrestres. Le réformateur, en effet, ne reconnaît que la «jurisprudence» divine comme légitime en ce qui concerne les affaires spirituelles, et nullement l'autorité du magistrat. En conjonction avec l'étude de la sémantique, l'étude des thèmes montre donc ici que les idées de *toleration* et de *permission* sont d'un poids négligeable pour Farel lorsque appliquées à l'autorité temporelle dans les affaires spirituelles. Par contre, comme on le verra, le réformateur effectue une transposition de la notion de *permission* de la sphère temporelle vers la sphère spirituelle. Ainsi, c'est de cette permission ou ordonnance divine dont Farel se réclame pour affirmer les droits relatifs à l'Examen et à la Liberté chrétienne dont il déplore la coercition par l'Église romaine.

4.2 TOLERATION ET EXAMEN

La question de l'Examen a possiblement été la notion réformée qui suscita le plus de passions chez Guillaume Farel à l'époque de la rédaction du *Summaire*. Confronté à l'attachement à la tradition des populations soumises à l'autorité bernoise –lequel, on le sait par sa correspondance, était un très grand irritant pour lui- et aux constantes mauvaises nouvelles concernant la progression de l'évangélisme en France, le réformateur dauphinois fut porté naturellement à se cramponner à la règle de l'autorité des Écritures seules, à la fois pour combattre les pratiques catholiques traditionnelles qu'il tentait d'éradiquer, pour justifier les notions réformées qu'il tentait d'implanter, et pour critiquer la censure et la répression des parlements et de la Sorbonne. Comme nous allons maintenant le voir, la conception de

l'Examen dans le *Summaire* dévoile un pan important de l'argumentation de son auteur en ce qui concerne la tolérance et la non-violence.

L'analyse que nous menons ici se divisera en deux parties. Dans un premier temps, nous relèverons les références scripturaires utilisées par Farel à l'appui de la notion d'Examen dans le *Summaire*. Comme nous allons le montrer, ces références sont à la fois conformes à celles employées par les autres grands réformateurs, et très nombreuses dans le texte. Ces observations nous permettront également de comprendre comment Farel percevait-il la notion d'Examen aux niveaux théorique et théologique. Dans un second temps, nous analyserons les applications pratiques de cette notion mises de l'avant par le réformateur. On constatera alors que la notion d'Examen est utilisée par Farel pour dénoncer la censure des livres évangéliques et traités réformés, ainsi que les violences physiques infligées aux évangéliques. La conclusion nous permettra de voir que malgré ces dénonciations, Farel n'adresse pas d'appels de *tolérance* ou de *permission* aux pouvoirs temporels afin de remédier à la situation, mais s'en remet entièrement à la volonté et à l'intervention divines. Par ailleurs, on remarquera que Farel utilise le droit à l'Examen accordé par la Bible pour exhorter les chrétiens à refuser l'autorité des prêtres, moines et théologiens de la même manière qu'il emploierait un édit de *permission* s'il devait régler un désaccord se situant dans la sphère temporelle. On assiste donc, avec le thème de l'Examen chez Farel, à une transposition de la notion de *permission* de la sphère du temporel à la sphère du spirituel.

4.2.1 Examen : références scripturaires

Dans le *Summaire*, la notion d'Examen telle qu'utilisée par Farel se trouve soutenue à plusieurs reprises par des références scripturaires, suivant en cela l'habitude du réformateur dauphinois de toujours s'appuyer sur l'autorité des Écritures. Les mêmes références que Leclercq a relevé dans les œuvres de Luther sont mises à contribution ici : [1Jn 4, 1] apparaît dans le *Summaire* au chapitre huit «De la chair et vieil homme»¹; [1Th 5, 21] est cité sans

¹ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {B4V}{VIII}

référence dans le préambule et en conclusion du texte, ce qui souligne son importance, sans référence encore au chapitre huit et avec référence au chapitre trente-six «A quoy on est tenu aux vraiz pasteurs, et quelle obediencie et honneur on leur doibt»². Quant à [Ga 1, 8], clairement une des citations préférées de Farel, on la retrouve dans les chapitres vingt-sept «De l'adoration et service des saintz», trente-quatre «Du bon pasteur» et trente-six où sa référence n'est cependant pas donnée par l'auteur³. Son utilisation dans ces deux derniers chapitres est cependant significative, comme nous le verrons plus loin.

Par ailleurs, Farel emploie pour son propos plusieurs autres références scripturaires qu'il est important d'examiner ici. Le tableau 4.1 ci-dessous offre une visualisation simplifiée des occurrences de références scripturaires en support de la notion d'Examen dans le *Summaire*.

Tableau 4.1
Distribution et références scripturaires des arguments en faveur de l'Examen
dans le *Summaire* de Guillaume Farel

Chapitre	Titre	Page(s)	Citation(s) scripturaires
Page de garde	--	{A1V}	[Jc 1, 21], [Jn 12, 48], [Mat 15, 14]
Préambule	--	{A3V-A4R}	[1Th 5, 21]
VIII	De la chair et vieil homme	{B4V-B5R}	[1Jn 4, 1], [2Cor 11, 13-15], [1Th 5, 21]
IX	De l'esperit et nouvel homme	{B6R}	--
X	D'incrudulité, infidelité et mescreance	{B6V-B7R}	[Rom 14, 23]
XI	De foy	{B7V-B8R}	[Rom 14, 23]
XIV	De la doctrine et tradition des hommes	{C3R}	[Mat 7, 15-20] ◀
XV	De la Sainte Escripiture	{C3V-C5R}	[2Tim 3, 16-17], [Ac 17, 11]
XVII	Des clefz du royaume des cieulx	{C7R}	[Jn 10, 1-5]
XXVII	De l'adoration et service des saintz	{E6R-F2V}	[Ga 1, 8], [Deut 4, 2],

² *Ibid.*, {A3V-A4R}[PREAMBULE], {B4V-B5R}[VIII], {H4V}[XXXVI], et {L3R}[CONCLUSION]

³ *Ibid.*, {E6R-E6V}[XXVII], {G7V}[XXXIV] et {H4V-H5R}[XXXVI]

XXXIII	Des faulx pasteurs	{G6V}	[Mat 7, 15-20]
XXXIV	Du bon pasteur	{G7V-G8R}	[Ga 1, 8]
XXXV	De la puissance des pasteurs	{H1R-H4V}	[Mat 7, 15-20]
XXXVI	A quoy on est tenu aux vraiz pasteurs, et quelle obediencia et honneur on leur doit	{H4V-H5R}	[1Th 5, 21], [Ga 1, 8]
XXXIX	De l'instruction des enfantz	{K1R}	[Mat 15, 14]
Conclusion	--	{L3R}	[1Th 5, 21], [Ac 17, 11]

Il est nécessaire d'ajouter quelques explications à ce tableau. Tout d'abord, celui-ci laisse de côté les multiples dénonciations simples de diverses pratiques contraires aux Écritures. Nous n'avons répertorié ici que les occurrences où Farel prend clairement la parole pour défendre le principe de l'Examen. Ensuite, les lignes correspondant aux chapitres vingt-sept et trente-cinq apparaissent en caractères gras, car ces deux chapitres contiennent des occurrences particulières où Farel applique son argumentaire à des situations concrètes. Nous observerons le contenu de ces deux chapitres un peu plus loin. Enfin, dans la colonne «Citation(s) scripturaires», les références apparaissant en caractères droits sont données par Farel lui-même dans le texte original de l'édition de 1534. Quant aux références en italique, celles-ci sont citées par l'auteur sans qu'aucune référence ne soit fournie. Toutefois, l'usage qu'en fait Farel est suffisamment clair pour qu'il soit possible de les reconnaître sans grand doute. Ajoutons que le symbole de flèche apparaissant à la ligne du chapitre quatorze fait référence à une petite main pointant du doigt qui apparaît dans l'impression de Vingle, à la page {C3R}⁴. Higman remarque que le texte du *Summaire* de cette édition comprend trois de ces petites mains pointant un paragraphe, et dont la fonction serait d'attirer l'attention du lecteur sur des dénonciations de la prétention de l'Église papale à la sainteté et à l'autorité en matière de foi⁵. Celle du chapitre quatorze est cependant la seule qui pointe un paragraphe abordant directement la question de l'Examen.

Examinons de plus près ces références scripturaires. Tout d'abord, dès la page de garde de l'ouvrage, la mention «Chrestien, ne vous arrestez au jugement que les prebstres

⁴ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {C3R}[XIV]

⁵ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics», *op. cit.*, p. 81.

donneront de ce livre, car ilz sont aveugles et conducteurs d'aveugles.⁶» tirée de [Mat 15, 14], très typique de la soumission des textes réformés au jugement du lecteur, donne le ton pour tout le texte. Farel ne souhaite pas se placer lui-même au dessus des règles qu'il prêche : il invite le lecteur à contre vérifier ce qu'il dit à l'aide des Écritures. Ensuite, deux des mentions de la nécessité de l'Examen que nous avons signalées plus haut se trouvent renforcées par l'ajout d'une seconde citation scripturaire. On retrouve en premier lieu, adjointe à la mention du chapitre vingt-sept, [Deut 4, 2] «Vous n'ajouterez rien à ce que je vous ordonne et vous n'en retrancherez rien, mais vous garderez les commandements de Yahvé votre Dieu tels que je vous les ai prescrits», seule citation de l'Ancien Testament qui vient supporter l'Examen dans le *Summaire*⁷. Également, la mention de la conclusion cite sans référence [Ac 17, 11] «Or ceux-ci avaient l'âme plus noble que ceux de Thessalonique. Ils accueillirent la parole avec le plus grand empressement. Chaque jour ils examinaient les Écritures pour voir si tout était exact.» immédiatement après [1Th 5, 21]⁸.

Six autres citations scripturaires apparaissent enfin également dans le *Summaire*, dont quatre sont regroupées dans les derniers chapitres de ce qu'Higman identifie comme le mouvement de pendule de la première moitié du texte⁹. Au chapitre dix «D'incrédulité» Farel réfère à [Rom 14, 23] ainsi qu'au chapitre onze «De foy», où il écrit : «Et tout ce qui n'est en ceste foy, c'est adire, selon la cognoissance de la parolle, c'est péché.¹⁰» Cette utilisation peut sembler quelque peu détournée, et piquer notre intérêt d'une autre manière, puisque dans l'Épître, l'Apôtre écrit en fait : «Mais celui qui mange malgré ses doutes est condamné, parce qu'il agit sans bonne foi et tout ce qui ne procède pas de la bonne foi est péché». Ainsi, le texte semble plutôt traiter de la question du péché commis contre la conscience, telle que nous l'avons vue chez Ockham. Shogimen ne mentionne nullement cette référence dans son article sur la Correction fraternelle dans le discours de Guillaume d'Ockham, mais il serait étonnant que celui-ci ne se soit pas appuyé sur [Rom 14, 23] à un certain point de sa

⁶ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {A1V}[PREAMBULE]

⁷ *Ibid.*, {E6V}[XXVII]

⁸ *Ibid.* {L3R}[CONCLUSION]

⁹ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics», op. cit., p. 74.

¹⁰ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {B8R}[XI]

démonstration, ou tout au moins, ait ignoré l'existence de cette sentence¹¹. Quant à Farel, il semble tirer quelque peu à son propos cette citation en faisant l'équation de la conscience à la parole révélée dans les Écritures. Pour lui, chez un fidèle éclairé par le Saint Esprit, il ne pouvait en être autrement. Nous aurons cependant l'occasion de revenir, au chapitre suivant sur les ressemblances du point de vue de Farel avec celui d'Ockham au sujet de la Correction fraternelle.

Les trois autres références scripturaires retrouvées dans les chapitres onze à quinze sont utilisées de manière plus orthodoxes par l'auteur. Au chapitre trente-trois «Des faulx pasteurs» on retrouve la mention de [Mat 7, 15-20]¹². Cette même citation scripturaire revient également sans référence au chapitre quatorze «De la doctrine et tradition des hommes», où Farel écrit : «Que on regarde la loy de nostre Seigneur, en prouvant toutes leurs ordonnances, regardant quelz fructz font telles constitutions et coustumes qu'ilz ont introduictes; et ainsi on congnoistra l'arbre.¹³» ainsi qu'au chapitre trente-cinq «De la puissance des pasteurs». Ensuite, au chapitre quinze «De la Sainte Escripiture», lequel donne la réplique au chapitre précédent selon le mouvement de pendule décrit par Higman¹⁴, Farel emploie [2Tim 3, 16-17] et [Ac 17, 11] –que l'on retrouvera aussi dans la conclusion du *Summaire*- dans un passage assez éloquent sur la nécessité de ne se fier qu'aux Écritures :

Et pourtant pour enseigner, instruire, corriger, admonnester, et enhorter, n'y a doctrine que celle qui est contenue en la sainte Escripiture; [2Tim 3, 16-17] ne aussi pour juger des esperitz, c'est adire de quel esperit est meu et mené celluy qui parle, et aussi en nous-mesmes de quel esperit viennent les mouvementz, et ce qu'on appelle bonnes intentions, si elles sont de Dieu ou non. [Ac 17, 11] n'y a riens fors que la doctrine contenue en la sainte Escripiture [...]¹⁵

¹¹ Takashi SHOGIMEN, «From Disobedience to Toleration: William of Ockham and the Medieval Discourse on Fraternal Correction», *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 52, No. 4 (octobre 2001), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp.599-622.

¹² Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {G6V}[XXXIII]

¹³ *Ibid.*, {C3R}[XIV]

¹⁴ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics», *op. cit.*

¹⁵ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {C4R}[XV]

Quant aux deux dernières références scripturaires que nous avons relevées, elles se trouvent aux chapitres huit «De la chair et vieil homme» et dix-sept «Des clefz du royaume des cieulx». Aux pages {B4V} et {B5R}, Farel écrit :

Et pourtant ne fault estre legier à suyvre ce qui nous semble estre de Dieu, tant ce qui vient de nostre coeur, comme d'autrui, mais fault prouver diligemment quel esperit c'est. [1Jn 4, 1] Car ainsi que l'ange des tenebres se transfigure en ange de lumiere, aussi font ses ministres, et sus tout la prudence de la chair. [2Cor 11, 13-15]
Il fault donc prouver par la sainte parolle de Dieu et diligemment examiner toutes motions, tous propos et institutions, pour sçavoir quel esperit c'est qui les suggere, s'il est de Dieu ou de la chair. [1Th 5, 21]¹⁶

De même, à la page {C7R}, on peut lire : «[...] pure annonciation et predication de la parolle de Dieu, qui est la pasture des paovres ames; laquelle leur donne intelligence, ouvrant l'entendement, tirant de erreur, purifie le coeur, et faict que on decerne et congnoist la voix du pasteur de celle du meurtrier. [Jn 10, 1-5]¹⁷» Il faut toutefois noter qu'encore une fois, cette dernière référence est utilisée sans être citée par Farel, dans le texte original du *Summaire*. Le contenu du chapitre dix-sept nous éclaire cependant sur un aspect de la conception de l'Examen chez Farel : il semble que pour le réformateur dauphinois, le critère délimitant la clarté des Écritures ait été le même que chez Luther. En effet, dans la première partie de ce chapitre, Farel tranche la question en affirmant que l'homme ne peut octroyer la licence de prêcher et d'expliquer «la science de Dieu [...] mais le seul Dieu, donnant son Saint Esprit, ouvrant l'intelligence des Escriptures.¹⁸» Bien entendu une telle affirmation est à la fois libératrice et restrictive : elle mine la hiérarchie ecclésiastique romaine instituée par les hommes, mais elle constitue en même temps une sauvegarde contre le danger de voir tout un chacun s'autoproclamer prophète.

¹⁶ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {B4V-B5R}[VIII]

¹⁷ *Ibid.*, {C7R}[XVII]

¹⁸ *Ibid.*, {C6R-C6V}[XVII]

4.2.2 Examen : applications pratiques

Par la distribution des apparitions du thème de l'Examen dans le *Summaire*, on peut remarquer que celles-ci se produisent dans les deux «versants» du texte tels qu'identifiés par Francis Higman¹⁹. Dans la première partie du texte, soit le volet théorique et théologique des chapitres un à seize, le thème de l'Examen se retrouve abordé dans trois paires de chapitres qui se suivent en se donnant la réplique l'un l'autre : «De la chair et vieil homme» et «De l'esperit et nouvel homme», «D'incrudulité, infidelité et mescreance» et «De foy», «De la doctrine et tradition des hommes» et «De la Sainte Escripiture». Suivant la tendance établie, le sujet est traité plutôt brièvement à l'intérieur de ces paires de chapitres, et peu d'insistance y est apportée, hormis la main pointant en marge au chapitre quatorze, lequel est tout de même court et situé à un niveau plus théorique que pratique.

Il en va tout autrement dans la seconde partie du *Summaire*, soit le volet pratique et polémique qui s'échelonne du chapitre dix-sept à la fin de l'ouvrage. Dans cette partie, le sujet de l'Examen est rappelé au chapitre dix-sept, et brièvement abordé au chapitre trente-neuf, mais il est surtout appliqué au concret à la question de la censure ainsi qu'à la question de l'autorité dans le chapitre portant sur le culte des saints (vingt-sept), et à travers la série de chapitres portant sur les vrais et faux pasteurs (trente-trois à trente-six, en particulier le chapitre trente-cinq). C'est dans ces chapitres que l'on retrouve, comme le signale William Kemp, l'essentiel de la notion d'Examen dans le *Summaire*²⁰. C'est également dans ces chapitres qu'on peut voir cette notion appliquée au sujet qui nous concerne, c'est-à-dire les demandes de tolérance formulées par Farel.

Bien que traitant à l'origine de sujets fondamentalement différents, ces deux chapitres –ou ensembles de chapitres- du *Summaire* recoupent des thèmes communs et des dénonciations communes. Le premier de ces thèmes est celui de la censure des écrits

¹⁹ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics», *op. cit.*

²⁰ William KEMP, «L'épigraphe lisez puis jugez: le libre examen dans la Réforme française avant 1540», dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, pp. 246-247.

évangéliques. Farel s'y attaqua résolument, et vigoureusement, peut-être plus encore que selon son style habituel : on voit clairement que le sujet lui tenait à cœur, puisque le traitement qu'il en fit donne lieu aux passages les plus émotifs et lyriques contenus dans le *Summaire*. Au chapitre vingt-sept, c'est à la censure par les universités que Farel s'en prit. Ainsi, il écrivit :

Croire aussi aux universitez on ne poeut. Car on n'y voit que meschanseté, abusion et ordure, si gros orgueil qu'ilz veulent qu'on les croie sans Escripture, par leur auctorité, par le mouvement de leur teste ou de leur main. Ce que Jesus n'a point usurpé. Ilz ostent aux peuples tout le jugement de ce que leur est proposé, ne permettans lire ne ouyr fors ce qu'il leur plaist, objectans tant seulement leur nom et de leurs universitez, avec leur determination et sentences contre ce qui ne leur plaist, affin que on croye à eulx, et qu'on les adore en recepvant ce qu'ilz disent, sans contredire, tenantz tout ce qu'ilz disent pour article de foy.²¹

L'attaque est incisive, et vise clairement à dénoncer les interventions de la Faculté de théologie de Paris, laquelle avait, on le sait, manifesté une croissante frénésie dans la seconde moitié des années 1520. Il faut remarquer que Farel, s'il prit à parti l'université, évita soigneusement presque toute critique contre le roi²², bien entendu, mais également contre le parlement, lequel avait pourtant pris une part active aux persécutions des évangéliques dans la première moitié des années 1520. Higman signale que suite à la libération de François I^{er}, en mars 1526, le parlement amorça un changement d'attitude, et entreprit de «se distancier des théologiens²³». Toutefois, ajoute-t-il, «les avis sur cette période sont loin d'être unanimes [...] Pour [James K. Farge], Parlement et Faculté se sont toujours bien entendus; ce n'est que le roi qui apporte des entraves à leurs rapports.²⁴» Quoi qu'il en soit, Farel dirigeait ses attaques presque exclusivement contre théologiens, moines et prêtres. S'il écorcha les pouvoirs temporels, ce ne fut qu'indirectement, comme nous le verrons plus loin. Aux

²¹ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {F1R-F1V}[XXVII]

²² La seule mention de la responsabilité des pouvoirs temporels dans l'origine des injustices dénoncées se trouve aux pages {F1V-F2R} où Farel écrit : «...qu'il y a si long temps que les tenebres ont regné, et que l'Antechrist a si fort regné sur toutes gens, Princes, Roys, et nations, persecutant et mettant à mort tous ceulx qui sont pour la verité». Il faut cependant noter que dans ce passage, l'auteur utilise un temps de conjugaison passé, possiblement afin de se ménager les grâces de l'administration royale actuellement en place.

²³ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme, op. cit.*, pp. 48-49.

²⁴ *Ibid.*, p. 47, 49.

Voir aussi : James K. FARGE, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France : the Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leiden, E.J. Brill, 1985, 311 p.

chapitres trente-trois et trente-cinq, le réformateur revint à la charge, écrivant : «Mais [pour les faux pasteurs] de donner pasture de la parolle de Dieu, il n'est aulcune question, ains la fault defendre au feu et à l'espee qu'elle ne vienne avant²⁵», et :

Ne voyons nous pas les livres qui traictent de nostre Seigneur avoir esté bruslez et defendu sur grosse peine de les lire de les avoir? En quoy on voit bien que le fondement de ceulx qui les defendent et font defendre est tresmal fondé et fort debile. [...]

Mais voulez vous plus grosse forcenerie et rage là où liberalement on souffre farces pleines de toutes moqueries, vilennies et paillardises, chansons deshonestes et folles, livres pleins de toute vanité, ordures, menteries, blasphemes, vilaines puantes et desordonnees parolles à la perdition et corruption de tous estatz, en quoy l'ire de Dieu est incitée et provoquée sur tous. Là n'est pas permiz lire le saint Evangile aux simples gentz à qui il est donné. Là, le Nouveau Testament contenant la mort et la passion de Jesus, la doctrine que chascun chrestien doit tenir et croire, est defendu.²⁶

Ce dernier passage, très émotif lui-même, est suivi par une longue tirade encore plus émotive où Farel s'exclamait devant l'injustice d'une telle situation, fustigea les «juges d'iniquité» et «serviteurs de l'Antechrist et du diable», et implora Dieu de «détruire tous semeurs d'erreur²⁷». Le fait que Farel en appela directement à Dieu est important : nous aurons l'occasion d'y revenir. Que l'on se contente pour le moment de constater que le chapitre trente-cinq se termine en un vibrant plaidoyer pour que la justice divine descende sur le Monde. Il est à noter également, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, que Farel ne s'insurgea pas contre le principe même de contrôle des publications imprimées ou contre toute forme de censure. Il estimait cependant que l'action de celle-ci était extrêmement mal ciblée, et souhaitait voir interdites les publications qu'il jugeait «paillardes» et «ordurières» plutôt que les traités évangéliques. Ainsi, le réformateur écrivait, s'adressant à ses opposants : «Il vous seroit trop mieulx que n'eussiez jamais esté nayz quant permettez batteleurs et tous livres, exceptez les annonciateurs de l'Evangile et les livres qui le contiennent, en quoy les simples soient instruitz.²⁸» On se situe donc à première vue davantage dans le domaine des demandes de *permission* que dans celui des demandes de *toleration*. Mais poursuivons notre analyse.

²⁵ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {G6R-G6V}[XXXIII]

²⁶ *Ibid.*, {H1V-H2R}[XXXV]

²⁷ *Ibid.*, {H2R-H4V}[XXXIII]

²⁸ *Ibid.*, {H4R}[XXXV]

Farel ne se contenta pas de dénoncer la seule censure : il dénonça tout aussi vivement, et en de nombreuses occasions la violence physique par laquelle cette censure était exercée contre les évangéliques et réformateurs. Ainsi au chapitre vingt-sept, Farel condamna, comme on l'a vu, les universités qui «défendent leur cas à force de feu et de glaive», ainsi que les «Princes, Roys et nations -assujettis au règne de l'Antechrist- [qui] persécutent et mettent à mort tous ceulx qui sont pour la vérité.²⁹» Renchérissant aux chapitres trente-trois et trente-cinq, le réformateur poursuivit sa critique contre les «faulx pasteurs qui defendent au feu et à l'espee³⁰» que la parole de Dieu ne soit répandue, et contre «le monde [qui] ne povant resister à la sainte doctrine de Dieu, se retourne sur les corps de ceulx qui portent la parolle, [...] mettans à mort les vrays evangelisateurs.³¹» Il est à constater qu'encore une fois, en aucune de ces circonstances, Farel ne présenta d'appels au pouvoir temporel pour faire cesser ces violences; tout au plus, il se plaignit -dans l'extrait du chapitre vingt-sept- que ceux-ci avaient trop longtemps accordé leur support aux «faulx pasteurs», empêchant le peuple de les reconnaître pour ce qu'ils étaient. Tout au contraire, le réformateur conseilla plutôt de «laisser ces opinions et resveries³² que les hommes ont songé, et de s'en tenir purement à ce qui est commandé³³», à savoir la parole de Dieu. Ce détachement peut surprendre, et sembler être la vision d'un homme situé bien loin des bûchers de Paris, mais il n'enlève rien à la teneur des dénonciations évoquées par Farel. Seulement, la solution apportée par celui-ci ne reposait nullement entre les mains des hommes, mais en l'unique recours divin.

En somme, le problème peut se comprendre plus facilement en étant abordé sous la perspective juridique du XVI^e siècle. Dans une société où, comme l'écrit William H. Huseman, les questions de droit civil étaient réglées à l'intérieur d'un «intricate system of patronage, privileges, favors, dispensations, and exemptions awarded to competing interest

²⁹ *Ibid.*, {F1V-F2R}[XXVII]

³⁰ *Ibid.*, {G6R-G6V}[XXXIII]

³¹ *Ibid.*, {H1V}[XXXV]

³² En l'occurrence, le culte des saints.

³³ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {F2R}[XXVII]

groups over the centuries³⁴» et où ce même système conditionnait l'entière façon de penser des individus, il est parfaitement envisageable que même ces questions de doctrine religieuse aient fonctionné à l'intérieur de ce paradigme intellectuel. La question centrale ici, et cela recoupe la réflexion de Joseph Lecler sur l'Examen aux débuts de la Réforme, c'est celle de l'autorité³⁵. Farel contestait celle du clergé à restreindre et contrôler les accès aux Écritures, argumentant que cette autorité ne disposait pas de bases «légales». En contre partie, il affirma détenir pour lui-même une autorité plus établie –celle de Dieu–, laquelle justifiait d'une part les recours constants aux Écritures pour «éprouver tout» et d'autre part, les multiples pratiques réformées que l'on tentait d'établir, et qui s'appuyaient sur des bases scripturaires. Dans ce sens, la justification de l'autorisation accordée par le contenu des Écritures, s'apparente à ce que serait la notion de *permission* dans le domaine temporel, mais transposée ici dans le domaine spirituel. Rappelons que pour les gens de cette époque, la notion de *permission* n'était pas humiliante ni abaissante : elle faisait partie du système et son attribution était la garante de la légitimation de l'exemption ou du droit particulier qu'elle accordait, tout comme le contenu des Écritures dans le cas qui nous concerne était garant pour Farel de la justification des pratiques réformées. Suivant la logique des «Deux Royaumes» chère aux réformateurs, Farel refusa de s'adresser à l'autorité temporelle pour un problème de *permission* relevant du domaine spirituel. Bien entendu, à l'intérieur de ce contexte, la notion de *permission* prend un registre de conséquences tout autre que celui qui pouvait être le sien à l'intérieur de n'importe laquelle de ses applications dans la société civile. Mais le point que nous voulons montrer ici, est que Farel abordait son propre problème –à une autre échelle, certes, mais– de la même façon qu'un groupe de marchands, par exemple, aurait réagit face au non respect d'un de leurs privilèges de commerce pour telle ou telle région : il criait à l'injustice, s'adressait à l'autorité compétente en l'affaire, et pointait du doigt, non pas un édit de liberté générale, mais l'ordonnance particulière qui lui donnait raison.

³⁴ William H. HUSEMAN «The Expression of the Idea of Toleration in French During the Sixteenth Century», *Sixteenth Century Journal*, Vol. 15, No. 3 (Automne 1984), p. 307.

³⁵ Joseph LECLER, «Protestantisme et Libre Examen : les étapes et le vocabulaire d'une controverse», *Recherches de science religieuse*, Paris, s. n., 1969, No 57, pp. 321-374.

Une anecdote racontée par Francis Higman illustre admirablement la retenue qu'avait Farel à se réclamer d'une quelconque autorité temporelle en des matières spirituelles, et ce, même lorsque sa sécurité physique personnelle pouvait en dépendre³⁶. En 1532, alors qu'il était en mission de prédication à Genève sur les ordres du Conseil de Berne, Farel se trouva amené de force devant le vicaire de l'évêque et interrogé sur ses activités. Le vicaire lui demanda qui l'envoyait à Genève, alors qu'à l'extérieur, les quelque quatre-vingt (!) chanoines et prêtres de la cathédrale se rassemblaient pour attendre le réformateur et lui extirper l'hérésie du corps à coups de bâton. Farel, qui avait en poche le laissez-passer de MM. de Berne n'en laissa échapper mot, et déclara plutôt qu'il était envoyé par Dieu. Le vicaire scella son interdit de séjour, et c'est à ce moment que Farel lui demanda de lui fournir un certificat afin de prouver à son employeur terrestre qu'il avait bien rempli sa mission de prédication! Fâché, le vicaire le fit expulser, et Farel, grâce à l'arrivée du guet, évita de justesse de passer un mauvais moment aux mains des chanoines. Son expulsion de Genève devenue inévitable, il n'en fut pas moins de retour l'année suivante, comme si rien ne s'était produit.

4.2.3 Examen : conclusion

Pour résumer, Farel, à l'instar de tous les autres réformateurs, enjoignait vivement les chrétiens à mesurer tout enseignement ou doctrine de foi à la règle des Écritures afin de garder ce qui est bon et de rejeter ce qui est mauvais. Pour soutenir son argumentation, il se base sur une pléthore de références scripturaires dont les plus utilisées sont [1Th 5, 21], [Ga 1, 8] et [Mat 7, 15-20]. Également, Farel se gardait bien de placer son propre enseignement – ou celui d'autres «bons pasteurs»- au dessus de cette règle générale qui s'appliquait à tous. Le chrétien devrait toujours tout contre vérifier à l'aide de la parole de Dieu, et la conformité avec celle-ci d'un enseignement comme celui mis de l'avant par le réformateur est la justification même de la validité de cet enseignement. Or, l'Église empêchait les fidèles d'avoir accès aux Écritures, par la censure, le feu et le fer. Devant tant d'iniquités, le

³⁶ Francis HIGMAN, *La diffusion de la Réforme*, op. cit., p. 64.

Dauphinois appelait à un rétablissement de la justice, mais ce faisant, ne s'adressait pratiquement pas aux pouvoirs temporels. Sans les attaquer directement, Farel déplorait que ceux-ci aient été trop longtemps complices de la situation qu'il constatait, et agissant comme des «marionnettes de l'Antéchrist». Au lieu de faire appel aux pouvoirs terrestres, le réformateur s'en remit directement à la main de Dieu. Le texte entier du *Summaire* est ponctué de ces prophétiques visions de l'intervention divine imminente, dont Farel prévenait le chrétien hésitant à joindre la Réforme, et menaçait prêtres, moines et théologiens «semeurs d'erreurs». Comme on peut le lire au chapitre vingt-huit, Farel estimait que «tous ceulx qui ayment Dieu doibvent lever leur teste. Car le salut approche.» et la destruction de l'Antechrist «desja est fort commencé[e].³⁷»

Ce que Farel exprima ici, n'est ni une demande de *tolérance* divine des pratiques réformées ou catholiques romaines, ou autres, ni une demande de *permission* de se conformer au contenu des Écritures qui serait accordée par un pouvoir temporel. C'est plutôt la *permission* divine –au sens où nous l'avons vu, c'est-à-dire licence et ordonnance justificatrice-, émanant directement de l'autorité spirituelle ultime, la seule valide en ce qui touche au domaine de la religion, et ordonnant de se conformer à cette parole. Et Farel ne la réclama pas : il la proclama, il la détenait déjà et s'en servait pour se défendre. On voit ici la transposition dans le domaine du spirituel de la notion de *permission* que nous avons vue appliquée dans la sphère du temporel avec les textes de la seconde partie du XVI^e siècle étudiés par William H. Huseman³⁸. Dans l'optique farellienne cette *permission* émane cependant de l'autorité divine, et le rôle du pouvoir temporel est réduit à celui de régulateur chargé tout au plus de faire respecter ces ordonnances qui émanent de plus haut que lui.

Par ailleurs, l'insistance avec laquelle Farel traitait la question de l'Examen dans le texte entier du *Summaire*, et la vigueur avec laquelle il s'attaqua à la censure nous confirme que dès 1528 ou 1529, le réformateur dauphinois avait très bien saisi l'importance stratégique capitale d'une libre diffusion des livres évangéliques et autres pamphlets réformés. Suite aux succès mitigés de ses expériences de prédication dans les années 1524-1528, Farel avait

³⁷ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {F4R}[XXVIII]

³⁸ William H. HUSEMAN, *op. cit.*

compris qu'il ne suffisait pas d'avoir des prédicateurs pour convertir efficacement le pays romand : il fallait que le message arrive sous forme de papier *avant le prédicateur*, afin de lui préparer le terrain. Il fallait également uniformiser le message de la prédication en offrant à tous les prédicateurs la même base de référence. Le *Summaire* avait, entre autres, pour fonctions de répondre à ces besoins. Quant au problème de la production des livres, il fut résolu par l'imprimerie que Pierre de Vingle établit à Neuchâtel au cours de l'année 1533 grâce à l'argent que Farel avait récolté auprès des Vaudois au synode de Chanforan. La concrétisation de ce projet venait réaliser une idée à laquelle, selon Bodenmann, Farel n'avait cessé de songer depuis les premières tentatives de créer un centre d'imprimerie réformé à Bâle, presque dix ans plus tôt, en 1524³⁹.

4.3 «NOSTRE MORT ABOLIE⁴⁰» : *TOLERATION* ET LIBERTÉ CHRÉTIENNE

Avec l'Examen, nous avons vu chez Farel le refus de faire appel au pouvoir temporel pour une matière spirituelle. Ici, avec la Liberté chrétienne, nous allons observer la critique de l'incursion du spirituel dans le domaine temporel, ou plutôt l'affirmation de l'indépendance du spirituel par rapport à toute forme d'obligations situées dans la sphère temporelle. Comme on le verra, la notion de Liberté chrétienne, chez Farel, mène directement à la conception des Deux Royaumes, et à la séparation nette du spirituel et du temporel. De même, la Liberté chrétienne conduit également directement à la charité, en quoi Farel se montre l'élève de Luther sur ce sujet, et adopte la même vision de la «servitude de l'amour agissant» que le réformateur de Wittenberg.

La notion de la Liberté chrétienne s'exprime dans le *Summaire* de Farel avec la même vigueur et en d'aussi nombreuses occasions que celle de l'Examen. La distribution

³⁹ Reinhard BODENMANN, «Farel et le livre réformé français» dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *op. cit.*, pp. 21-23.

⁴⁰ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {B1R}[III]

dans le texte prend le portrait suivant : les explications concernant la théorie de la Liberté chrétienne sont très abondantes dans les chapitres dits « théoriques » de la première moitié du traité, et par la suite, l'on trouve les applications pratiques de cette notion dans la seconde moitié du *Summaire* qui commence autour des chapitres seize à dix-huit. Le point de départ de Farel est la soumission de l'homme par l'état de péché, et le salut par la foi seule, unique moyen pour le chrétien d'obtenir la puissance et la grâce communiquées par Dieu. De façon pratique, le réformateur appliqua ensuite cette théorie à la critique de la hiérarchie de l'Église romaine, laquelle s'inscrivait à contre-courant de la charité et de la solidarité communautaire, selon lui. Farel établit ainsi le principe selon lequel la charité est irréconciliable avec le respect des obligations ecclésiastiques. Il en découle donc nécessairement un refus de faire les œuvres dans la perspective de l'obtention du salut, et de façon plus générale, un refus de se soumettre aux pratiques de l'Église. Farel dénonça ainsi le système de l'obtention du salut par les œuvres comme une invention artificielle apposée tout aussi artificiellement par-dessus la Liberté chrétienne et le droit au salut acquis par le sacrifice du Christ, ou pour employer une autre image, comme une tentative de législation illégitime allant à l'encontre d'une législation supérieure et de meilleur droit. Quant à la question de la place du glaive temporel dans ce système de pensée, on constate que Farel défend le principe d'une séparation nette des Deux Royaumes, et par conséquent interdit la sédition basée sur des motifs spirituels, ainsi que les privilèges juridiques des ecclésiastiques, mais également l'ingérence du magistrat dans la sphère spirituelle.

4.3.1 Liberté chrétienne et *Sola Fides*

Farel partit du même point de départ que Luther, Zwingli et Calvin en affirmant sans grandes dépenses de subtilité l'état initial de sujétion absolue par le péché de l'homme « naturel », issu de « l'inobédience du premier homme⁴¹ ». La position du Dauphinois sur la question est au moins aussi radicale que celle des autres réformateurs puisqu'il affirmait sans détours que « L'homme est meschant, ne pouvant rien, fol et temeraire, ambitieux, plein de

⁴¹ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {A7R-A7V}[II]

faulseté et d'hypocrisie, inconstant, variable, ne pensant que mal et peché, auquel il est nay et conceu.⁴²» Cette position est celle d'un pessimisme radical, et Farel le redit à plusieurs reprises tout au long du texte : «nous ne povons que mal [...] serfz, captifz, et venduz soubz peché⁴³». Ainsi, pour Farel, tout ce qui vient de la chair semble être mauvais par nature.

L'univocité de cette position soulève un paradoxe : l'homme ne peut que faire le mal, mais Farel insistait constamment pour que les chrétiens suivent les commandements de Dieu, et fassent preuve de charité et assistance envers leurs prochains. Au chapitre vingt-deux, «Pourquoy doibvent estre faictes les bonnes œuvres», le réformateur écrivit :

Et pourtant le coeur chrestien, ardent en l'amour de nostre Pere, pour son honneur et gloire, affin que Dieu soit honoré et magnifié, et que tout le monde magnifie nostre Seigneur, il tasche d'acomplir ses saintz commandementz, faisant bien à tous, mal à nully, ayment tous, priant pour tous, desirant tous venir à la congnoissance de verité, par une grande affection qu'il ha envers Dieu, comme loyal et vray filz envers son Pere tresbon et tressage, ne prenant plaisir en aultre chose sinon en ce qui sert à l'honneur du Pere.⁴⁴

Comment donc l'homme capable seulement de faire le mal peut-il chercher à agir ainsi, honorant Dieu, et aidant son prochain? Puisque tous les actes sont mauvais, pourquoi ceci est-il souhaitable? Ce paradoxe est résolu par la conception que si les actes sont accomplis dans l'optique de l'obtention du salut, ils ne sont autre chose que blasphème et impiété -puisqu'ils nient le caractère absolu et total du sacrifice du Christ-, mais s'ils sont accomplis par amour du prochain et obéissance à Dieu, sans objectif d'édification personnelle, ils sont bons. Ainsi, quand Farel pose que l'homme ne peut que faire le mal, il veut dire qu'il ne peut que faire le mal en ce qui concerne son propre salut, *pour lui-même*. Qui plus est, c'est la conscience même de cette culpabilité de l'homme, et son repentir qui sauvent celui-ci, au moyen de la grâce -c'est-à-dire du pardon- de Dieu. Comme pour Luther, culpabilité et salut sont en cohabitation étroite chez Farel. Au chapitre vingt, «De penitence» le réformateur résuma l'essence de sa conception de la Liberté chrétienne en écrivant :

⁴² Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {A7R-A7V}[II]

⁴³ *Ibid.*, {C1R}[XII]

⁴⁴ *Ibid.*, {D7R}[XXII]

Ceste penitence est nouvelle creation de coeur, quant Dieu nous donne nouveau coeur, comme demande le prophete. Et ainsi, les oeuvres de mort meurent et celles de vie surviennent. Et aultrement, tout ce que l'homme faict, dict et pense, sans ce changement, qui est faict par foy quant sommes uniz et inserez à la bonne racine Jesus, tout est peché et abhominacion devant Dieu, combien qui semble beau et bon devant les hommes. Mais apres ce changement et penitence tout proffite et vient à bien, puis que la racine est bonne et renouvellee par foy.⁴⁵

La foi dont Farel parlait, c'est évidemment la foi en le sacrifice du Christ, la *Sola Fides*, qui libère de l'obligation asservissante de tenter en vain d'accomplir la loi. La loi est donc pour Farel comme pour les autres réformateurs une malédiction, l'homme ne pouvant jamais la satisfaire entièrement. Traitant du mérite, le réformateur interrogea : «Qui est celluy qui fait jamais tout ce que Dieu commande? C'est estre sans peché, juste, saint comme luy, perfect et misericordieux comme Dieu, sans avoir aulcune concupiscence, mauvaïse affection.⁴⁶» Pourtant, l'orgueil de l'homme est si grand que c'est ce but qu'il essaie d'atteindre. Cet état des choses, hautement dénoncé par Farel, nous ramène à une citation de Luther tirée d'une dispute de 1517, et amenée par Eberhard Jüngel : «l'homme ne peut pas vouloir naturellement que Dieu soit Dieu; bien au contraire, il voudrait être lui-même Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu.⁴⁷»

Or, pour Farel comme pour Luther, le sacrifice du Christ a sorti l'humanité de ce gouffre d'orgueil et de la malédiction de devoir accomplir la loi. Au chapitre trois du *Summaire* «De Jesuchrist», il écrivait que «par ceste mort et sacrifice, et par ce beau don de son filz, le pere, veult qu'elles [noz ames] soient certaines de leur salut et vie, et que pleinement elles sont purgees et lavees de leur iniquitez.⁴⁸» Ce don de la libération se retrouve dans l'esprit, caractéristique du nouvel homme, par opposition à la chair et au vieil homme. L'esprit, écrivit Farel, mène continuelle bataille contre la chair et «poulse l'homme affin qu'il soit imitateur de la bonté de Dieu, fructifiant à vie, toute douceur amytié, benignité, compassion, chasteté, patience, paix, joye, charité et benficence⁴⁹». On constate

⁴⁵ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {D4V-D5R}{XX}

⁴⁶ *Ibid.*, {B8V-C1R}{XII}

⁴⁷ Eberhard JÜNGEL, op. cit., p. 82.

⁴⁸ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {A8V}{III}

⁴⁹ *Ibid.*, {B5V}{IX}

donc encore une fois que la charité prend une place primordiale dans la conception farellienne de la Liberté chrétienne.

Libéré par le sacrifice parfait et unique du Christ, le chrétien dispose chez Farel de la même puissance que lui confèrent les conceptions luthérienne et calviniste de la Liberté chrétienne, c'est-à-dire une puissance infinie dans le domaine spirituel, mais très limitée, voire effacée dans le domaine temporel. Cette puissance, le Christ en est encore le donateur. Farel écrivit que c'est grâce à son sacrifice que la vie éternelle est rendue aux chrétiens; «Et par ceste grande puissance, ajoute-t-il, nous sommes reparez en plus noble estat que jamais ne fusmes avant le peché de Adam au paradis, non point qui est terrien, mais celestiel.⁵⁰» Plus loin, au chapitre cinq «De l'évangile», il ajoute que la victoire du Christ «est à nous, et par luy tout est nostre» car «il nous a tout restauré et donné, et encores davantage, plus que n'avions perdu.⁵¹» Ces affirmations sont loin d'être légères : Farel estima que la condition du chrétien libéré est meilleure que celle de l'homme sans tache jouissant du paradis terrestre de la Genèse. Au chapitre quarante et un, enfin, traitant de la résurrection, Farel rappelait que, selon sa promesse, Dieu «declarera la vie qu'il a donné aux siens, les faisant semblables à son Filz. [...] ainsi tous ses membres qui par vraye foy sont uniz à luy ressusciteront en incorruption et immortalité en grande gloire.⁵²»

De la même manière que le thème de la puissance, celui de la grâce et de la joie est fortement employé autour du concept de Liberté chrétienne dans le *Summaire*, et ce, peut-être même davantage que chez les autres réformateurs. Cet aspect du sujet que nous examinons ici peut nous permettre de vérifier le mot de Francis Higman selon lequel il existe «un autre aspect de Guillaume Farel, qui peut même surprendre par sa modération, sa douceur, son irénisme.⁵³» L'idée de grâce est si présente dans le *Summaire*, et toujours rattachée à la conception selon laquelle il suffit d'avoir la foi et de croire en le Christ pour la recevoir et ainsi bénéficier de la libération divine, que l'on serait porté à croire qu'il n'y a pas chez Farel

⁵⁰ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {B1R}{III}

⁵¹ *Ibid.*, {B2V}{V}

⁵² *Ibid.*, {K5R}{XLI}

⁵³ Francis HIGMAN, dans Guillaume FAREL, *Le Pater Noster et le Credo en françoys*, op. cit., p. 8.

ni notion de prédestination ni d'élection. Cette notion est cependant présente, bien que placée relativement en arrière-plan sur le canevas tracé par le réformateur. Au chapitre treize «De grâce», Farel évoqua brièvement que le salut donné par Dieu est destiné à «ceulx qu'il a ordonné à vie⁵⁴». Mais c'est aux chapitres quarante et un «De la resurreccion», et quarante-deux «Du jour du jugement», que la forme que prend la prédestination chez Farel s'exprime de la façon la plus manifeste. Ces deux chapitres en entier traitent le sujet en adoptant la position réformée habituelle de mettre en parallèle les élus et les réprouvés de toute éternité, décrivant le sort réservé à chaque groupe suite au jour du jugement dernier. Il y a toutefois deux remarques intéressantes que l'on peut formuler à propos du contenu de ces chapitres. En premier lieu, toute la deuxième partie du chapitre quarante-deux est employée à faire comprendre au lecteur que ce n'est ni la condition, ni la participation aux cérémonies qui sont signes de l'élection, mais bien la seule pratique des commandements de Dieu, au chef desquels la charité et le secours au prochain. Rappelant les Écritures, Farel soulignait que «nostre Seigneur ne dit pas, j'estoys en la montaigne ou en Jerusalem, à Rome ou a Saint Jacques, et vous estes venuz à moy: mais malade et en prison.⁵⁵» De cette manière, sans le dire explicitement, Farel ouvrait la possibilité à quiconque de se réclamer de l'élection divine. En second lieu, il est intéressant de noter que par deux fois dans ce chapitre, Farel nia la nécessité du baptême comme condition de salut. Selon lui, cette optique aurait manifestement été en conflit avec la notion de prédestination et d'élection. Ainsi, on peut lire sous sa plume : «riens ne poeut empescher l'election de Dieu et son propos immuable, soit que celuy qu'il a ordonné à vie soit nay et nourry au millieu de Turquie, ou qu'il meure dedans le ventre de sa mere. Puis qu'il est ordonné à vie, il est aymé de Dieu dedans le ventre de sa mere⁵⁶». L'expression d'une telle idée –aux familiarités presque anabaptistes– en 1529, même en 1534 pour l'édition Vingle du *Summaire*, a de quoi surprendre, malgré sa cohésion avec le reste de l'argumentation développée par l'auteur.

⁵⁴ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {C1V}[XIII]

⁵⁵ *Ibid.*, {L2R}[XLII]

⁵⁶ *Ibid.*, {K7V}[XLII]

4.3.2 Liberté chrétienne et pratiques ecclésiastiques

L'utilisation de la Liberté chrétienne chez Farel est cependant davantage axée sur la critique de la hiérarchie de l'Église romaine, des traditions ecclésiastiques –incluant en premier lieu la messe- et des œuvres. Au chapitre seize «De l'Eglise», le réformateur écrit :

Ceste Eglise ne consiste point en diversité de degrez, loix, ordonnances et ordres donnees par la volonté d'homme, mais en la vraye union de foy en nostre Seigneur Jesus, oyant et croiant sa sainte voix. Elle n'a point de lieu déterminé, mais où sont assemblez deux ou trois ou nom de Jesus, là il est. [...] En ceste congregation n'y a riens petit, ne riens mesprisé, ains ce qui est moindre ha plus d'honneur, le plus grant sert au moindre, car les fideles membres de Jesus ne servent point à eulxmesmes, mais aux aultres. Celluy qui prophetise, exhorte et admoneste, c'est pour l'edification des aultres. Celluy qui interprete, rendant l'Escripture en langage commun, il faict aussi pour les aultres et non pour soy. Et pareillement ceulx qui ont aultres graces et dons de Dieu les communiquent aux aultres.⁵⁷

Ce passage constitue une attaque directe contre la hiérarchie ecclésiastique, et le principe même selon lequel les clercs et les laïcs seraient de conditions différentes. On peut également y déceler la vision selon laquelle la Liberté chrétienne n'est pas destinée à l'usage de celui qui en bénéficie, mais a pour seul objet de se communiquer, servant le prochain, et devenant ainsi «une liberté qui libère».

La messe est également lourdement prise à parti au nom de la Liberté chrétienne dans le *Summaire*. Poursuivant les idées abordées au chapitre seize, le chapitre dix-neuf «De la messe» constitue une mise en opposition de l'idée de communauté, à travers l'exposition de ce que la messe *devrait être*, et de l'idée de division et de hiérarchie, à travers l'exposition de ce que la messe *est dans les faits*, aux yeux de Farel. Celui-ci fit valoir que la messe devrait servir à rappeler aux chrétiens qu'ils doivent secourir avec charité leur prochain dans le besoin, «car nous qui mangeons d'ung mesme pain et beuvons d'ung mesme calice sommes tous ung corps.⁵⁸» Au grand contraire de cela, poursuivit-il, «la messe est pour donner à entendre la grosse difference entre les prebstres et le peuple.⁵⁹» Farel illustra ensuite cette

⁵⁷ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {C5R-C6R}[XVI]

⁵⁸ *Ibid.*, {C8V-D1R}[XIX]

⁵⁹ *Ibid.*, {D1R}[XIX]

affirmation par la critique de l'autorité des prêtres –déclarée par l'Église «être plus grande que celle de tous les anges de tous les saints et de la vierge Marie»- des habits ecclésiastiques, cierges lampes, images et autres manifestations d'idolâtrie, de la barrière linguistique du latin que le peuple ne comprend pas, des indulgences par lesquelles «innombrables vont en perdition éternelle⁶⁰», et ainsi de suite. De cette façon, à travers ce chapitre, deux idées servent parallèlement l'argumentation de l'auteur. D'une part, Farel fait état de l'aspect économique de la question en dénonçant le fait que la messe enrichit les prêtres et moines «gras et paresseux» alors que les indigents demeurent en nécessité. D'autre part, il critique le fait que la messe concrétise l'idolâtrie et la superstition, de même que le blasphème puisqu'elle suppose que le sacrifice parfait et unique du Christ soit insuffisant au salut des chrétiens. Ces deux idées sont associées intrinsèquement. Pour Farel, l'idolâtrie ne va de pair qu'avec la misère économique des pauvres, et par opposition la Liberté chrétienne s'accompagne tout aussi inévitablement de la charité et du secours au prochain.

Le chapitre vingt «De pénitence», ainsi que toute la partie du traité s'étalant des chapitres vingt et un à vingt-cinq, soit : «Des bonnes œuvres», «Pourquoy doibvent estre faictes les bonnes œuvres», «De jeusne», «De priere et oraison» ainsi que «De aulmosne», viennent ensuite renforcer cette idée d'opposition entre les œuvres faites dans une perspective idolâtre et celles que l'on fait dans l'esprit de la Liberté chrétienne, c'est-à-dire par charité désintéressée. Farel réaffirma d'abord le concept de Liberté chrétienne tel qu'il l'entendait. Au chapitre vingt, il posa que «Penitence de laquelle Jesus parle, et laquelle il commande, est changement de vie, changement de propos et de courage [...] changeant et muant propos par vraye charité⁶¹» laquelle pousse à «aymer [...] noz prochains, leur faisans bien et les aydant comme Dieu nous a commandé, pour leur bien [...] aydant à ceulx qui ont nécessité, donnant à manger à ceulx qui croient en Jesuchrist quant ilz ont faim et à boire quant ilz ont soif.⁶²» On pourrait remarquer qu'ici, Farel semble réserver la charité à «ceulx qui croient en Jesuchrist». Cependant, au chapitre vingt-cinq, l'auteur élimina cette possibilité en ajoutant :

⁶⁰ *Ibid.*, {D2R}{XIX}

⁶¹ *Ibid.*, {D3V}{XX}

⁶² *Ibid.*, {D4V}{XX}

[...] non seulement à noz amy et prochains debvons bien faire, mais [...] nous debvons bien faire à noz amy et ennemyz, priantz Dieu pour ceulx qui nous persecutent et mettent à mort, rendans bien pour mal, donnant à manger à nostre ennemy s'il ha faim et à boire s'il ha soif, en l'aymant et ayant compassion de tous ceulx qui ont necessité, quelz qu'ilz soient, paovres ignorantz detenuz en erreur, qui persecutent ce qu'ilz ne congnoissent point.⁶³

Par ailleurs, au dernier paragraphe du chapitre vingt-deux «Pourquoy doibvent estre faictes les bonnes œuvres», Farel souligna à nouveau l'opposition entre la servitude des œuvres faites dans l'optique de l'obtention du salut versus les œuvres issues de la charité désintéressée. Le chrétien doit faire ces oeuvres «Non point pour loyer qu'il en attende, [...] car en ce il serviroit comme mercenaire. Ne pour crainte des peines qui doibvent venir sur ceulx qui ne font la volonté de Dieu, car ce seroit comme serf. Mais [...] par vraye liberté d'esperit, sans avoir nul esgard que à la seule gloire de Dieu, et à son honneur.⁶⁴» L'on remarquera encore une fois la forte association faite par Farel entre aimer son prochain et aimer Dieu. Il ne fait aucun doute pour lui que «en recepvant Jesus nous recepvons le Pere. Et aydant à ceulx qui ont necessité, [...] ce que faisons à iceulx, nous le faisons à Jesus.⁶⁵»

Les chapitres vingt-trois et vingt-cinq du *Summaire* viennent enfin montrer comment les œuvres, telles que demandées par l'Église, sont en parfaite contradiction avec ces principes de Liberté chrétienne et de charité. Au chapitre vingt-trois «De jeusne», Farel s'employa à montrer que l'esprit de cette pratique devrait être de vivre sobrement afin de pouvoir aider son prochain, «ayant pitié de ceulx qui nous sont semblables et ont une mesme chair comme nous, ainsi que sont tous indigentz⁶⁶», au moyen des excédents économisés selon les possibilités de chacun, et non selon un calendrier précis tel que celui instauré par l'Église. S'attaquant à l'hypocrisie de celle-ci, il ajouta : «Ceulx qui se disent cheffz de l'Eglise ont myz grosses charges et importables, sur les paovres gentz pour fouller le peuple; lesquelles eulx mesmes ne veulent toucher du plus petit doigt.⁶⁷» Cette critique est assez sérieuse : Farel estimait que les charges ecclésiastiques avaient pour fonction voulue de «fouller le peuple». Au même titre, le réformateur considéra au chapitre vingt-cinq que

⁶³ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {E3V-E4R}[XXV]

⁶⁴ *Ibid.*, {D7R-D7V}[XXII]

⁶⁵ *Ibid.*, {D4V}[XX]

⁶⁶ *Ibid.*, {D8R}[XXIII]

⁶⁷ *Ibid.*, {D8V}[XXIII]

l'aumône devait être faite «au bien et proffit du prochain», cependant que «donner à ceulx qui poeuvent travailler, et qui ont laissé ung peu de biens ou beaucoup, et ont laissé de travailler, [...] pour vivre oysifvement dedans ung monastere ou aultre lieu [...] ce n'est pas aulmosne, mais c'est leur donner la corde pour eulx tuer en les nourrissant en leur meschanseté.⁶⁸» Encore une fois, charité et respect des obligations posées par l'Église apparaissent comme incompatibles et irréconciliables sous la plume de Farel.

Comme on peut donc le constater, le traitement théorique fait par Farel des notions gravitant autour du principe de la Liberté chrétienne entraîne des répercussions concrètes et pratiques, lesquelles peuvent être analysées sous l'angle de la tolérance demandée dans son discours. Celle-ci se présente de la même façon que nous l'avons vu avec le thème de l'Examen dans le *Summaire*, c'est-à-dire sous la forme de proclamations de libertés appuyées directement sur l'autorité divine. Le refus de faire les œuvres dans la perspective de l'obtention du salut se traduit dans le concret par le refus de l'autorité de l'Église en ce qui concerne les pratiques. Encore une fois, cependant, la liberté qui est proclamée ne correspond pas à la liberté totale de pratiquer de la façon que l'on souhaiterait, en abandonnant totalement de faire les œuvres, par exemple. Celles-ci sont toujours valorisées, mais à travers une perspective axée sur la charité, plutôt que sur la satisfaction d'obligations ecclésiastiques, telles les jeunes, pèlerinages, dîmes, indulgences, cultes des saints, confession auriculaire, et ainsi de suite. L'aspect économique est également abordé, en la matière du refus d'entretenir une classe oisive qui serait considérée spirituelle de par sa condition. Farel reconnaît qu'il revient à la communauté le devoir de fournir aux «vraiz pasteurs [...] une moienne suffisance pour vivre [...] ne aussi laissans avoir indigence, mais le nourrissant et vistant en sorte qu'il puisse deument faire son office⁶⁹», mais ce dû est conséquent à la *fonction* du ministre, et non à sa *condition*. Ainsi, de même que le pouvoir du bon pasteur s'exerce à l'intérieur des limites de l'Examen, ce que la communauté lui doit en retour est octroyé à l'intérieur des balises établies pour les fidèles par la Liberté chrétienne. Quant à tout le système d'obtention du salut mis en place par l'Église –avec en premier lieu la messe– il est dénoncé, et c'est là le point central de la question, comme étant une entrave artificielle imposée sur une liberté et un

⁶⁸ *Ibid.*, {E4R-E4V}{XXV}

⁶⁹ *Ibid.*, {H4V-H5V}{XXXVI}

droit au salut acquis et détenu par tout chrétien depuis le sacrifice du Christ. Il est significatif qu'en maintes reprises Farel employait l'expression «ordonné à vie» pour désigner les élus⁷⁰, car il s'agit bel et bien d'une *ordonnance* divine, terme que Huseman, rappelons-le, rattache à la famille sémantique de *permettre* et *permission*. Quant aux charges imposées par l'Église romaine, elles apparaissent en face de cette «législation divine» comme des ordonnances contradictoires, mais issues d'un pouvoir inférieur, donc illégitimes et dénonçables.

4.3.3 Liberté chrétienne et glaive temporel

Avant de conclure notre étude de la Liberté chrétienne dans le *Summaire* de Farel, il est important de procéder à quelques remarques sur le traitement que le réformateur donna de la question du glaive temporel et de la division des «Deux Royaumes», puisque ce sujet se rapporte à la Liberté chrétienne, et que Farel en traita brièvement mais distinctement et fermement. L'essentiel de la pensée de Farel à ce sujet qui est exposée dans le *Summaire* se retrouve au chapitre trente-sept «Du glaive et puissance de justice et superiorité corporelle». L'auteur amorce ce chapitre en présentant d'entrée de jeu la théorie des Deux Royaumes, laquelle postule que la personne est composée de matière spirituelle et de matière corporelle, et que les obligations et libertés qui s'adresse à l'une de ces matières ne doivent pas être tenues pour acquises par l'autre, et vice versa. «L'ame, écrivit Farel, et l'esperit ayant congnoissance de Dieu par foy est delivree et hors de servitude transferee de mort à vie, de peché à justice, de ire à l'adoption des enfantz de Dieu.⁷¹» Ainsi, en vertu de la Liberté chrétienne, le chrétien est délivré de toute obligation terrestre au plan spirituel. Qui plus est, tous sont égaux lorsqu'on considère le plan spirituel : «Il n'y a homme ne femme, masle ne femelle, serviteur ne seigneur, serf ne franc, ne aulcune distinction de superiorité, ne de subjection, car tous sommes ung en nostre Seigneur⁷²». Voila qui est susceptible de miner sérieusement l'autorité de quiconque se réclamerait d'une hiérarchie spirituelle. Or, pour Farel comme chez les autres réformateurs, cette égalité absolue ne se reproduit pas dans le

⁷⁰ *Ibid.*, {C1V}{XIII}, {K4V}{XLI}, {K7V}{XLII} (deux occurrences)

⁷¹ *Ibid.*, {H5V-H6R}{XXXVII}

⁷² *Ibid.*, {H6R}{XXXVII}

plan corporel et temporel. Dans le monde terrestre, chacun est tenu de respecter la place qui lui est attribuée dans la hiérarchie telle qu'elle est, puisque celle-ci est instaurée par Dieu «pour la defension des bons, [...] et pour la punition des mauvais⁷³», et lui contrevenir serait donc désobéir à Dieu. À cette règle, Farel posa une seule exception : si l'autorité terrestre commande des actes contraires à la parole de Dieu, tels «de adorer aultre que Dieu, de perjurier, faire mal, battre pere ou mere, ou les mauldire, tuer, battre, paillarder ou desrober⁷⁴», il recommandait –sans toutefois prôner textuellement la rébellion ouverte– «d'obéir à Dieu seul, et non aux hommes.⁷⁵» Ce droit que Farel concéda au chrétien moyen peut aussi être compris comme un avertissement envoyé aux dépositaires du pouvoir temporel. Ainsi, consacrant le principe de vases clos qui régit la conception des Deux Royaumes, Farel interdit au chrétien d'user de sa puissance spirituelle pour tenter de se libérer dans le plan temporel, mais également aux seigneurs temporels de tenter d'user de leur pouvoir terrestre pour s'ingérer dans les affaires spirituelles. À cet égard, le réformateur rappelle également la très grande responsabilité des autorités temporelles d'exercer leur office avec la plus grande équité et la plus grande intégrité, puisque «d'autant qu'ilz sont plus grandz et appelez dieux, ayantz tel honneur d'estre appelez aussi filz du Treshault, d'autant le jugement sera plus aigre sur eulx, s'ilz ne respondent à leur office et ne gardent saintement la sainte puissance que Dieu leur a commise.⁷⁶»

Farel conclut ce chapitre en rappelant toutefois que sur terre, tous sont soumis à la puissance de ces autorités instaurées par Dieu, et «personne n'en poeut estre exempt de quelque estat ou condition qu'elle soit; riens n'y sert privilege, prerogative, dignité ou autre exemption.⁷⁷» Par cette déclaration, le réformateur s'attaque évidemment aux privilèges judiciaires dont bénéficiaient les ecclésiastiques, lesquels il critiqua à nouveau dès les premières lignes du chapitre suivant, fulminant contre «ceulx qui debvoient estre subjectz au

⁷³ *Ibid.*, {H6R}[XXXVII]

⁷⁴ *Ibid.*, {H7R}[XXXVII]

⁷⁵ *Ibid.*, {H7R}[XXXVII]

⁷⁶ *Ibid.*, {H7V}[XXXVII]

⁷⁷ *Ibid.*, {I1R-I1V}[XXXVII]

glaive, pour ung peu de rasure ou d'huyle, tenant soubz les piedz ceste sainte et tresnecessaire puissance.⁷⁸»

Le contenu de cette section du *Summaire* peut être lui aussi compris sous l'optique des revendications de libertés évangéliques et chrétiennes mises de l'avant par Guillaume Farel. Le fait que celui-ci «avertisse» poliment les pouvoirs temporels de ne pas se mêler des affaires spirituelles vient encore renforcer l'idée de la reconnaissance d'une législation divine sur laquelle personne sur terre, ni clercs ni laïcs, fussent-ils évêques ou seigneurs, n'a droit d'amendement. Par ailleurs, on remarquera que Farel profita de cette occasion pour nier à nouveau le statut particulier réclamé par les ecclésiastiques. Cette nouvelle attaque contre la hiérarchie de l'Église vient renforcer l'idée de communauté qui lui est présentée en opposition, comme nous l'avons mentionné plus haut.

4.3.4 Liberté chrétienne : conclusion

Pour conclure sur la Liberté chrétienne chez Farel, il est utile de rappeler ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle est dans la conception du réformateur dauphinois. Il ne s'agit tout d'abord pas d'une forme de liberté de conscience, puisque si la Liberté chrétienne dispense les fidèles de faire les œuvres en fonction de l'obtention du salut, elle ne leur permet pas d'abandonner la foi ou d'adorer Dieu comme ils le veulent, suivant le dogme qui leur plait, ni d'ailleurs de cesser de faire les bonnes œuvres pour elles-mêmes, en particulier toutes celles rattachées à la charité. La notion de liberté de conscience, comme le souligne Alain Dufour, est associable à un élément individualiste, et donc s'oppose par définition à «un consensus chrétien» voulu par les réformateurs⁷⁹. Farel pour sa part, comme on l'a vu, présente une forme de Liberté chrétienne balisée et ordonnée, indiquant clairement le chemin à suivre, et

⁷⁸ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {I2R}[XXXVIII]

⁷⁹ Alain DUFOUR, «La notion de liberté de conscience chez les réformateurs», dans Hans R. GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT et Jean-Claude MARGOLIN (réunis par), *La Liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles) : actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève, Librairie Droz, 1991, p. 15.

valorisant l'aspect égalitaire et communautaire des chrétiens –au plan spirituel-, en opposition à la vision hiérarchisée prônée par l'Église. La Liberté chrétienne défendue par Farel ne correspond pas non plus à quelque forme que ce soit de liberté dans le plan matériel et temporel. Afin d'éviter d'encourager la sédition, le réformateur prend bien soin de réaffirmer la légitimité des autorités temporelles, cependant qu'il reconnaît à celles-ci un devoir d'exercer leur office avec justice et intégrité, ainsi qu'à l'intérieur des limites de celui-ci, c'est-à-dire sans ingérence dans les affaires spirituelles. C'est précisément pour cette même raison que la Liberté chrétienne n'est pas exprimée par Farel sous forme de demande aux pouvoirs temporels ni ecclésiastiques : tout comme l'Examen, elle est présentée sous forme de proclamation de droits acquis et dépendant d'une autorité supérieure à celles qui se trouvent sur terre. Cette proclamation de droits se transpose ensuite dans des applications concrètes de trois natures, soit le refus de reconnaître la hiérarchie que l'Église romaine adjoignait à la *condition* plutôt qu'à la *fonction* de son personnel, le refus d'effectuer les bonnes œuvres en tant que charges imposées par l'Église, et la valorisation de la charité et du secours au prochain en dehors du système de la «comptabilité du salut». On remarquera que le principe relativement abstrait et théorique de la Liberté chrétienne se traduit ainsi en prises de position sociales et économiques assez fermes. L'énonciation de ces prises de position par Farel est donc ce qui nous permet de voir à son discours une forme d'utilisation du concept de *permission* à travers le concept de Liberté chrétienne de la même manière qu'avec le concept de l'Examen.

4.4 CONCLUSIONS : LA TOLÉRANCE DEMANDÉE CHEZ FAREL

Au terme de ce chapitre, force nous est de reconnaître un fait incontournable : il n'y a, à proprement parler, pas de demandes de *toleration* ni de tolérance -au sens contemporain de ce mot- dans le *Summaire* de Guillaume Farel. La tolérance comme nous l'entendons aujourd'hui équivaut à la liberté de conscience. Et cette notion avait, au siècle de Farel, un nombre très restreint d'adhérents parmi lesquels on ne compte pas l'auteur du *Summaire*. Celui-ci nous donne en plusieurs occasions la possibilité de constater que les libertés dont il se réclame sont concises et bien délimitées, n'ayant rien en commun avec des principes larges

de libéralisme impensables et inacceptables au XVI^e siècle. Quant à la *toleration*, en tant que laisser-aller non souhaitable exercé par les pouvoirs temporels, elle correspond plutôt à ce que Farel reprochait à ces derniers en constatant et critiquant leur manque d'intervention contre l'Église qui censurait les Écritures et les livres évangéliques, extorquait l'argent du peuple en le poussant à l'idolâtrie et en l'empêchant du même coup de dévouer ses ressources à la vraie charité chrétienne, avait instauré son propre système de justice et se soustrayait à l'autorité du glaive temporel en s'appuyant sur une supposée condition spirituelle supérieure, et ainsi de suite.

Examen et Liberté chrétienne sont les éléments qui se rapprochent le plus de demandes de *toleration* dans le *Summaire*. Cependant la façon dont Farel les présente s'apparente davantage à la proclamation et à la défense de *permissions* issues de droit divin. Les données examinées ici coïncident parfaitement avec celles que nous avons relevées lors de l'analyse des champs sémantiques de *toleration* et *permission* dans le *Summaire* au chapitre trois de ce mémoire : Farel ne puisa aucune légitimité auprès des pouvoirs temporels, et s'en remit entièrement à l'autorité divine pour la «législation», et à chaque chrétien pour l'exécution. Charité et douceur sont en effet demandées aux individus directement plutôt que requises par l'entremise de l'arbitrage d'un pouvoir temporel. Toutefois, Farel ne négligea pas non plus l'aspect communautaire, comme en témoignent ses accusations contre le caractère divisant de la messe et de la hiérarchie ecclésiastique.

Le cœur de la question se résume enfin à un débat entre conscience et autorité. Il est cependant clair que la conscience du chrétien ne doit s'appuyer que sur l'autorité divine contenue dans les Écritures, mais une fois ce point acquis, celle-ci peut être utilisée pour la défense de la Liberté chrétienne. Et en cela comme en beaucoup d'autres choses, pour Farel, la meilleure défense c'est l'attaque : d'où la critique très lourde portée aux pratiques non scripturaires, à la censure, à l'acquisition du salut par les œuvres, à la hiérarchie et aux charges ecclésiastiques, et ainsi de suite. Ces attaques sont autant de manifestations de la défense des droits du chrétiens, bafoués, selon Farel, par une Église romaine corrompue et qui poussait la chrétienté à sa ruine économique par les charges qu'elle imposait, et à sa ruine

spirituelle par l'idolâtrie qu'elle commandait et encourageait. Face à cet état des choses, les revendications au droit d'Examen et à la Liberté chrétienne adressées par Farel étaient des rappels à l'ordre initial des choses, c'est-à-dire celui de l'Église primitive dont les Réformes se réclamaient, bien qu'elles introduisirent elles-mêmes des innovations de leur cru, telle la prédestination. Dans un paradigme intellectuel qui condamnait l'innovation et fonctionnait par référence aux autorités, les questions spirituelles appartenaient elles aussi à un système global à l'intérieur duquel tout devait être à sa place. Les réformateurs considéraient être confrontés à une situation où des éléments perturbaient cet ordre avec la complicité plus ou moins active des pouvoirs temporels, et dans la non-résistance la plus totale des chrétiens. Dans ce contexte, Farel appela à un rétablissement de l'ordre des choses, mais il ne s'adressa pas aux pouvoirs temporels : il proclama les droits des chrétiens, exhorta ceux-ci à se détourner des faux pasteurs tant qu'il était temps, et garda bonne confiance que la main de Dieu allait «détruire l'Antéchrist» dans un avenir fort imminent.

CHAPITRE V

LA TOLÉRANCE ACCORDÉE :

ASPECTS DE LA RÉFORME PROSÉLYTE

«Et rien n'est plus contraire à l'Église de
Jésus que mépriser les simples, et en toute
diligence ne les enseigner et instruire.»
Guillaume Farel, *Summaire*, {C6R}[XVI]

5.1 INTRODUCTION

Cette citation de Farel, extraite de son *Summaire*, illustre partiellement la position de l'auteur face à la question de la tolérance –ou de l'intolérance– envers les individus n'ayant pas encore rejoint la Réforme et les courants de christianisme «rivaux» : il convient à la fois d'user de douceur et d'indulgence devant leur erreur, mais également de ne pas prendre celle-ci pour autre chose que ce qu'elle est, et de voir à la corriger «en toute diligence». Le présent chapitre examine la question de la tolérance accordée dans le *Summaire* de Guillaume Farel sous deux thèmes qui se rattachent aux deux notions majeures étudiées sous l'angle de la tolérance demandée au chapitre précédent, soit l'Examen et la Liberté chrétienne.

Le premier de ces deux thèmes est celui de la Correction, et découle directement de la notion d'Examen. On verra que chez Farel, contrairement à la position de plusieurs autres grands réformateurs, la question de la Correction s'exprime très nettement sous les auspices d'une attitude générale d'indulgence et d'intention charitable de la part du correcteur. En effet, Farel ne recommanda pas d'employer la coercition physique ni même l'exclusion totale envers le corrigé : la sentence la plus dure qu'il concède était l'excommunication, c'est-à-dire, du moins sur un plan théorique, l'exclusion de la communion, mais pas de la société civile. La Correction était également pour le réformateur une affaire purement

communautaire, qui ne doit reposer ni entre les mains du magistrat ou de l'«Église d'État», ni entre celles du pontife romain. Farel, comme on le verra, favorisa la prise en charge de ce pouvoir par l'«Église invisible», c'est-à-dire tous les chrétiens et chacun d'entre eux. En ce sens, on peut réellement parler davantage de «Correction fraternelle» plutôt que de «Correction ecclésiastique» chez le réformateur dauphinois. Les limites de la tolérance dans la question de la Correction chez Farel sont de deux natures. Premièrement le réformateur ne reconnaissait pas vraiment le droit à la Conscience erronée, ni la nécessité de convaincre le corrigé de son erreur. S'il se refusa à la coercition physique, Farel était d'accord avec une certaine coercition émotionnelle mise en œuvre par l'exclusion résultant de l'excommunication. Deuxièmement, le réformateur établit une importante distinction entre les fautes touchant l'âme et celles touchant le corps, telles l'adultère, la sédition, et ainsi de suite. S'il accepta une certaine patience et tolérance dans la correction des premières, Farel se montra impitoyable dans la condamnation des secondes, et remit entière licence aux pouvoirs temporels de les punir avec la plus grande dureté.

Le second thème, est celui de l'aspect utopique du *Summaire*, dans lequel se combinent les notions de charité et de cœur, et qui découle de la notion de Liberté chrétienne. Ce thème se développe dans le texte en continuité avec la vision communautaire basée sur la solidarité et l'amour fraternel qui marque la question de la Correction chez Farel. Les concepts de charité, d'assistance et de cœur s'y combinent en une «pseudo utopie» identifiable par sa construction autour d'un «foyer utopique» d'amour de Dieu et du prochain opposé au «foyer du mal» de l'amour de soi-même que Farel observa et dénonça dans sa société. Ainsi, ce projet socioreligieux mis de l'avant par le réformateur participait aux manifestations de la tolérance accordée dans le texte par son l'aspect communautaire, rassembleur et identitaire. Concrètement, il s'exprima par la correction charitable, l'assistance à tous les indigents, amis et ennemis confondus, et l'absence de critique envers les «faux pauvres» ou les «mendiants oisifs». De façon plus large, l'utilisation que Farel fit des concepts de charité et de cœur dans le *Summaire* propose un climat général d'amour fraternel et de concorde, une union des cœurs inclusive et idéaliste.

5.2 «POUR LE GAGNER ET RETIRER¹» : *TOLERATION* ET CORRECTION FRATERNELLE

Au moment d'examiner la question de la Correction dans le *Summaire* de Farel, il nous faut considérer les principaux aspects de cette question qui furent élaborés et employés par les penseurs médiévaux qui la conceptualisèrent, et les réformateurs contemporains de Farel qui l'employèrent, soit : le *processus règlementé*, la question de l'autorité, la notion de bien commun et de «contagion de l'hérésie», celle de conscience, la parabole de l'ivraie, la *Vérité chrétienne*, les scandales, l'idée d'Église invisible, et l'aspect «charitable» de la Correction. On verra dans cette étude que Farel percevait la Correction spirituelle comme pouvant s'adresser à trois groupes différents de personnes : 1) les simples pécheurs occasionnels, 2) les «débiles en foy» -incluant à la fois les catholiques et les radicaux des sectes anabaptistes et autres, 3) les «ecclésiastiques, moines, et nonnains» suppôts de l'Antéchrist. Il s'agira de déterminer de quelles façons Farel destinait-il la Correction pour chacun de ces trois groupes. On peut cependant dès l'instant poser une affirmation très importante : il n'y a pas, dans tout le *Summaire* [de 1529 / 1534], qui est pourtant un traité comportant des passages violents, une seule phrase pour supporter la coercition physique d'aucune de ces trois catégories de personnes *en ce qui concerne leurs erreurs spirituelles*. Comme nous l'avons déjà dit, le *Summaire* ne représente pas la substantifique moelle de la pensée de Farel, mais puisqu'il s'agit tout de même de l'ouvrage écrit principal de sa carrière de réformateur, on ne peut négliger ce fait incontournable. Comme on le verra, Farel ne semblait effectivement pas croire en la coercition des corps ou des consciences des errants en foi : sa vision de la Correction pourrait se résumer en la formule «l'obéissance sans l'autorité».

Nous proposons d'observer les différents aspects de cette question ainsi que leurs relations et utilisations par Farel en allant du général au particulier, c'est-à-dire en examinant d'abord le portrait global des occurrences de la question de la Correction dans le texte, et

¹ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {G5R}[XXXII]

ensuite le chapitre particulier que Farel consacre exclusivement à cette question, soit le chapitre trente-deux du *Summaire*, «De excommuniment»². Suite à ce portrait, nous examinerons la distinction que fit Farel entre erreur spirituelle et erreur dans les mœurs, ainsi que le type de correction qu'il réserva à chacune. Pour ce faire, nous nous baserons sur les chapitres trente-cinq «De la puissance des pasteurs»³ et trente-huit «Du mariage»⁴ en plus du chapitre trente-deux. Ces deux derniers chapitres sont intéressants puisque chacun d'entre eux comprend une tirade émotionnelle et passionnée de la part de l'auteur, l'une traitant d'une erreur concernant la foi, et l'autre d'une erreur concernant les mœurs. Au travers de cette analyse, nous verrons que la Correction chez Farel est fortement rattachée à l'idée d'enseignement, et se double d'une composante émotionnelle procédant successivement par la charité, la douceur et la joie. La Correction telle que le réformateur la perçoit est également relativement altruiste, dans le sens qu'elle ne s'exerce pas au profit du correcteur ou de la communauté, mais bien au seul profit de Dieu et du corrigé. Par ailleurs, le réformateur justifie cette pratique par le concept plus général d'Examen, ce qui a pour conséquence obligée que la Correction soit applicable par tous et envers tous. De même, la prédestination n'empêche pas, chez Farel le potentiel de chacun d'être corrigé et sauvé. Cependant, comme nous le verrons, le réformateur recommande une certaine patience dans certains cas d'application de la Correction, afin d'éviter les *scandales*, c'est-à-dire les trébuchements dans une erreur encore plus profonde par réaction à la Correction. Quant à l'excommunication, elle est pour Farel essentiellement une correction fraternelle et non ecclésiastique. Le réformateur concède que celle-ci fonctionne selon une certaine forme de coercition émotionnelle, mais aucune coercition physique n'est autorisée, pas plus que la rupture des contacts avec l'excommunié. Dans la même veine que la réflexion sur les *scandales*, cette prise de position ne constitue pas une acceptation de l'erreur, mais tout de même une certaine forme de patience et de *toleration*. Il n'y a pas non plus de volonté de venger l'honneur de Dieu ou de protéger le bien commun d'une possible contagion hérétique dans la vision farellienne de l'excommunication. De plus, comme on le verra, le réformateur ne considère pas que celle-ci soit irréversible. Il adopte toutefois une position beaucoup plus rigide en ce qui concerne les

² Situé aux pages {G3V} à {G5V}.

³ Pages {H1R} à {H4V}.

⁴ Pages {I1V} à {I7R}.

délits de mœurs, tels que l'adultère ou la sédition. Dans ces matières où l'erreur n'est pas que spirituelle, Farel recommande que la punition soit beaucoup plus sévère.

5.2.1 Correction : distribution

Si l'on observe les occurrences du traitement de la question de la Correction dans le *Summaire*, on s'aperçoit que la distribution de celles-ci est majoritairement concentrée dans la seconde moitié du document qu'Higman identifie comme la section «polémique» du texte⁵, mais que dans cette partie, elle est étalée de manière assez uniforme sur l'ensemble des chapitres. Ainsi, on retrouve des allusions, références et commentaires sur la Correction dans le préambule du *Summaire*, et ensuite aux chapitres quinze, seize, vingt-cinq, vingt-sept, vingt-huit et trente, et ensuite dans tous les chapitres compris entre trente-trois et trente-neuf inclusivement, en plus du chapitre trente-deux qui lui est consacré entièrement. Le fait que Farel choisisse ainsi de traiter lourdement de la question de la Correction à l'intérieur de la partie polémique de son ouvrage plutôt que dans sa partie théorique peut être un indice de l'importance pratique qu'il accorde à ce sujet.

Les binômes et polynômes dans lesquels les mots *corriger* et *correction* se retrouvent peuvent également nous être d'un grand secours pour comprendre le sens que prenait cette notion chez Farel. Le tableau 5.1 inséré ci-dessous présente les occurrences du texte où l'on retrouve ces mots à l'intérieur de polynômes.

⁵ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics» dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *Le livre évangélique en français avant Calvin*, Turnhout, Belgique, Brepols Publishers, 2004, p. 75.

Tableau 5.1
Occurrences des polynômes comprenant les mots *corriger* et *correction*
dans le *Summaire* de Guillaume Farel

{Page(s)}	[Chapitre]	Extrait
{C4R}	[XV]	Et pourtant pour enseigner, instruire, corriger, admonnester, et enhorter, n'y a doctrine que celle qui est contenue en la sainte Escripiture
{C6R}	[XVI]	Car ceulx qui ont congnoissance et grace de nostre Seigneur, s'ilz n'endocrinent les ignorantz, ne corrigent les errantz, ne relievant ceulx qui tombent, ces paovres mourront en iniquité
{E8R}	[XXVII]	tant que sommes icy, où povons declarer noz necessitez l'ung à l'aulture, corriger et enhorter
{G4R}	[XXXII]	mais qu'on l'ayme et corrige comme frere
{G4R}	[XXXII]	C'est une correction amyable et pleine de charité
{G4V}	[XXXII]	lesquelz benignement le corrigent et admonestent de sa faulte
{G8R-G8V}	[XXXIV]	où il se exerce pour exhorter, reprendre et admonester, corriger et enseigner,
{I1R}	[XXXVII]	ne les poeut aussi corriger ne punir de ce qu'ilz faillent.
{I3V}	[XXXVIII]	s'ilz sont encores soubz la charge et correction d'iceulx
{I5V}	[XXXVIII]	soiez vertueux et soingneux de corriger et punir ces abhominables crimes

Cette énumération nous permet de constater que les termes *correction* et *corriger* sont employés par l'auteur dans des polynômes la plupart du temps orientés dans une perspective d'aide et d'enseignement charitable, plutôt que de coercition et de punition. L'esprit général qui se dégage de ces polynômes, à quelques exceptions près, n'est pas celui de l'obéissance, mais de l'amélioration du corrigé. Des mots comme *enseigner*, *instruire*, *relever*, ne laissent que peu de doute à ce sujet. Au chapitre trente-deux, *ayme* et *amyable* viennent même

introduire une composante émotionnelle dans le processus. Quant à *exhorter*, *enhorter*⁶ et *admonester* font appel à une certaine part d'autorité, mais se basent également largement sur l'idée de persuasion. Il n'y a que dans les chapitres trente-sept et trente-huit, traitant respectivement du glaive temporel et du mariage, que *corriger* et *correction* sont associés explicitement à l'idée de punition. Comme nous le verrons dans la troisième partie de cette analyse, cet état de fait est relié à la nature de l'erreur qui doit être corrigée.

5.2.2 Correction : références scripturaires

Au niveau des références scripturaires reliées à la question de la Correction, on en retrouve quelques unes dans le *Summaire*, mais Farel n'en fit pas autant usage que pour d'autres thèmes dont il traitait, comme l'Examen par exemple. Ainsi, [Mt 18, 15-17], qui définit le «processus règlementé» de l'excommunication apparaît naturellement au chapitre traitant de ce sujet⁷. Quant à la référence de la parabole de l'ivraie, on la retrouve une fois, au chapitre trente-sept «Du glaive et puissance de justice et supériorité corporelle», mais dans le contexte où elle est utilisée, elle sert surtout à soutenir le fait que comme «Jesus a son regne au mylieu de ses ennemys, les bons ont esté et seront parmy les mauvais. Et ne se peout faire aultrement tant que le corps que nous portons dure.⁸» Autrement dit, Farel affirmait ici la nécessité du glaive temporel basée sur la fait qu'il se trouve beaucoup d'ivraie parmi le bon grain. Le réformateur ne se prononça pas explicitement sur la question de savoir si cette ivraie devrait être arrachée, mais l'ensemble du contenu du chapitre nous laisse croire que si. Cependant, ce serait faire erreur de penser qu'ici, Farel parlait de crimes spirituels. Dès le premier paragraphe du chapitre, il posa clairement que le glaive temporel était là pour corriger les erreurs temporelles, c'est-à-dire les crimes de droit commun, la sédition, les dérèglement des mœurs, et ainsi de suite.

⁶ Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, d'une erreur de caractère d'imprimerie attribuable à Vingle ou à ses assistants : *enhorter* est une forme d'ancien français synonyme de *exhorter*. Farel, comme on peut le constater utilise les deux variantes.

⁷ Guillaume FAREL, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, Lyon, Pierre de Vingle, 1534, {G4V}[XXXII].

⁸ *Ibid.*, {H6V-H7R}[XXXVII].

Une autre référence scripturaire utilisée par Castellion quant à la question de la Correction fut enfin également employée par Farel. Il s'agit de [Rom 14, 3-4], passage dans lequel l'Apôtre conseille «que celui qui mange ne méprise pas l'abstinant et que l'abstinant ne juge pas celui qui mange». Toutefois, Castellion référa à cet extrait pour soutenir son argumentation en faveur de la tolérance, alors que Farel s'en servit plutôt pour défendre la Liberté chrétienne face aux ordonnances ecclésiastiques⁹.

5.2.3 Étapes et applications de la Correction

En observant le portrait général de la question de la Correction dans le *Summaire*, on s'aperçoit assez bien que cette notion est associée étroitement dans l'esprit du réformateur à une composante émotionnelle procédant successivement par la charité, la douceur, et la joie. Le principe de départ est celui de la charité. Farel souscrivait entièrement à l'idée «d'intention charitable» du correcteur, définie par Shogimen comme totalement étrangère à Ockham¹⁰. En ce sens, la Correction proposée par Farel est beaucoup plus «fraternelle» qu'«ecclésiastique». Ainsi, dans le préambule même du *Summaire*, le réformateur annonçait sa position en recommandant aux chrétiens «d'administrer les corrections amères en toute charité¹¹». Comme nous l'avons vu, la charité appliquée à la Correction n'est cependant pas toujours destinée au corrigé lui-même. Certains théoriciens de la Correction entendaient plutôt par là la charité envers la communauté que l'on débarrasse d'un péril d'hérésie. Chez Farel, cependant, la charité de la Correction semble bien orientée aussi vers le corrigé. Ainsi, l'erreur doit être combattue par charité —c'est-à-dire par amour- à la fois envers Dieu, la communauté, et le corrigé lui-même. Toujours au préambule, Farel écrivit : «Faictes que tout vous serve à charité, à garder amitié, paix et concorde avec tous, tant qu'il est en vous. Aprenez la benignité et douceur du sauveur, et non point la cruauté et rage des Pharisiens.

⁹ *Ibid.*, {G7V-G8R}[XXXIV].

¹⁰ Takashi SHOGIMEN, *op. cit.*, p. 611.

¹¹ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {A3V}[PRÉAMBULE].

Tachez à la destruction des vices et pechez, et au salut des pecheurs, en toute douceur.¹²» Ceci nous mène au deuxième niveau émotionnel de la Correction chez Farel : la douceur.

Le processus de Correction lui-même, en plus de reposer sur une intention de charité, doit être effectué dans la douceur, si l'on en croit ce que Farel écrit dans le *Summaire*. Hormis les citations du préambule que nous venons de retranscrire, il écrit au chapitre sur l'excommunication :

Et pourtant n'est ordonné l'excommuniement affin que on haysse celluy qui est excommunié, mais qu'on l'ayme et corrige comme frere, desirant son salut, pour lequel tous ceulx qui ne prennent le pain de action de graces avec luy doibvent prier Dieu. C'est une correction amyable et pleine de charité, pour tirer les paovres pecheurs de leurs pechez.¹³

L'excommunication semble en effet être la forme la plus dure de punition que Farel croyait applicable aux errants en foi. Par ailleurs, remarquons immédiatement que l'objectif de celle-ci ne semble pas être de «tester le degré d'obéissance du corrigé», mais bien de réellement le ramener à la Vérité chrétienne. En ce sens, un certain respect de la conscience du corrigé peut avoir sa place chez Farel, puisque l'objectif est la persuasion et non la coercition. Comme chez Ockham et Luther, toutefois, il ne s'agit pas d'une forme de liberté de conscience, mais plutôt de la *toleration* de la Conscience erronée, le temps que le processus de persuasion fasse son œuvre. Nous verrons plus loin comment fonctionne dans le détail l'excommunication chez Farel. Contentons-nous ici de constater que le processus de Correction, chez le réformateur, ne comportait aucune composante de coercition physique. Comme on l'a vu, Farel critiqua lourdement les pratiques coercitives de l'Église romaine, non seulement parce qu'elles combattaient la Vérité chrétienne, mais également parce que la nature même de leurs procédés correspond pour lui à une mauvaise forme de Correction, qui ne pouvait donc venir que du Diable. C'est dans ce sens qu'il écrivit : «Et tous voient bien que leur cas n'est deuement fondé, puis que par auctorité et à force de feu et de glaive ilz se defendent. Qui croira aussi à prebstrise où est toute iniquité? aux ordres qui jamais ne servent

¹² *Ibid.*, {A3R-A3V}[PRÉAMBULE].

¹³ *Ibid.*, {G3V-G4R}[XXXII].

que de desordre?¹⁴» Feu et glaive sont donc antonymes de Vérité chrétienne pour Farel. Quiconque prétend défendre celle-ci par la force ne la détient pas. On peut ainsi en déduire que le processus légitime de Correction tel qu'il le conçoit -à l'époque de la rédaction du *Summaire*- ne peut comporter de composante coercitive.

Enfin, la dernière étape du parcours émotionnel de la Correction chez Farel est la joie. Le réformateur insista sur ce point à plusieurs reprises : le correcteur doit se réjouir du succès de ses exhortations et admonestations, non pas pour sa propre gloire, mais pour celle de Dieu, et pour le salut du corrigé. Ainsi, au chapitre vingt-deux, le réformateur indiqua : le coeur chrestien, [...] tasche d'acomplir ses saintz commandementz, faisant bien à tous, mal à nully, aymant tous, priant pour tous, desirant tous venir à la congnoissance de verité, par une grande affection qu'il ha envers Dieu.¹⁵ Et de même, au chapitre vingt-sept : «Nous debvons tous prier l'ung pour l'autre tant que sommes icy, où povons declarer noz necessitez l'ung à l'autre, corriger et enhorter, avoir joye du bien et grace et relevement de nostre prochain, et tristesse aussi de son mal, erreur, tombement et paovreté.¹⁶» Enfin, au chapitre trente-quatre : «Et pourtant le bon pasteur et fidele ministre, despensier et serviteur des brebiz pour l'amour de Dieu ardemment desirera la vie et salut des paovres ames, oubliant soymesmes pour les nourrir de la Parolle.¹⁷» Remarquons que l'auteur mentionne par deux fois le *désir* du chrétien pour que l'âme de l'errant en foi soit rescapée. La Correction que Farel proposait est donc fortement altruiste. Elle ne visait pas à servir la communauté ou le correcteur, mais seulement Dieu et le corrigé.

Par ailleurs cette Correction n'est pas un droit que s'arrogerait une quelconque hiérarchie ecclésiastique, mais plutôt un devoir qui lie chaque chrétien. Ainsi, chacun est autorisé, et même tenu, de pratiquer la Correction. Et nul ne peut se soustraire ni à donner celle-ci, ni à la recevoir. Farel reconnaissait que le devoir de corriger revient en premier lieu à ceux qui ont une meilleure connaissance de la Vérité chrétienne, c'est-à-dire des Écritures.

¹⁴ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {F1V}[XXVII].

¹⁵ *Ibid.*, {D7R}[XXII].

¹⁶ *Ibid.*, {E8R}[XXVII].

¹⁷ *Ibid.*, {G7V}[XXXIV].

Ainsi, sans qu'il n'y ait de statut hiérarchique officiel qui justifie le rôle de correcteur, cette fonction est cependant pour lui principalement du ressort de ceux qui occupent la position de pasteur. Cependant, dans sa conception du problème, cette fonction correspond davantage à une tâche qu'à une position de pouvoir. Ainsi, au chapitre seize «De l'Église», Farel écrivait :

En ceste congregation n'y a riens petit, ne riens mesprisé, ains ce qui est moindre ha plus d'honneur, le plus grant sert au moindre, car les fideles membres de Jesus ne servent point à eulxmesmes, mais aux aultres. Celluy qui prophetise, exhorte et admonnest, c'est pour l'edification des aultres. Celluy qui interprete, rendant l'Escripture en langage commun, il faict aussi pour les aultres et non pour soy. Et pareillement ceulx qui ont aultres graces et dons de Dieu les communiquent aux aultres.¹⁸

C'est donc en premier lieu aux «bons pasteurs» que revient le devoir de corriger. Cependant, Farel ne donna pas à ceux-ci une autorité indiscutable malgré leur apparente connaissance des Écritures, et n'exclut pas qu'ils puissent être soumis eux-mêmes à la Correction. Au chapitre trente-six, il demandait :

Ceulx qui oyent les bons pasteurs doibvent tout prouver et juger ce qu'ilz disent et regarder diligemment si ce que'ilz disent est de la parolle de Dieu, et lors fermement tenir et croire, non pour cause de celluy qui la porte mais pourtant que c'est la parolle de Dieu. Et se ilz trouvent qu'on porte aultre que la parolle de Dieu, se doibvent bien garder de y donner foy ne d'y croire. Mesmement quant ce seroit ung des plus grandz des apostres de Dieu ou ung ange du ciel qui nous enseigneroit aultre chose que la pure parolle de Dieu, nous n'en debvons riens tenir ne croire.¹⁹

Ainsi, en établissant le droit d'Examen pour tous, et en le plaçant comme principe suprême de sa théologie, Farel accordait implicitement le droit de Correction à tous de la même manière. On commence à voir ce que le réformateur a conservé des autres théoriciens de la Correction, et ce qu'il a éliminé. Chez Farel, la distinction entre Correction fraternelle charitable et Correction ecclésiastique coercitive disparaît, puisque la hiérarchie ecclésiastique elle-même disparaît. L'Évangile étant la seule autorité, tous sont soumis à la Correction basée sur l'Examen, et tous sont en mesure de pratiquer celle-ci.

¹⁸ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {C5V-C6R}[XVI].

¹⁹ *Ibid.*, {H4V-H5R}[XXXVI].

Un autre aspect de la Correction que Farel présenta à l'instar de Zwingli et Calvin est la légitimation du processus décrit en [Mt 18, 15-17], par l'assurance que «tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié.²⁰» Le réformateur dauphinois n'utilisa cependant pas la même référence scripturaire que ses confrères, écrivant plutôt : «Ceulx à qui vous remettrez les pechez, ilz leur seront remiz; et ceulx de qui vous les retiendrez, ilz sont retenuz²¹», qui est tiré de [Jn 20, 23]. Dans la même signification que celle voulue par Zwingli et Calvin, cette affirmation visait à expliquer que la correction terrestre n'a pas de puissance en soi, mais sert à prévenir le pécheur du sort qui lui est réservé au jour du Jugement. Cependant, Farel préféra aborder le sujet dans l'optique du salut et de la rédemption de ce même pécheur, et ajouta : «il a esté déclaré devant en l'article *Des clefz du royaume* que ce n'est aultre chose que annoncer la remission des pechez au nom de Jesus. Et ceulx qui y croient l'obtiennent; et ceulx qui n'y croient demeurent en leurs pechez.²²» On ne trouve effectivement pas chez Farel de notion de personnes dont il serait «réellement certain qu'ils aient déjà été condamnés par Dieu», comme chez Calvin. Les individus appartenant à chacune des trois catégories de pécheurs que nous avons identifiées plus haut disposent du potentiel d'être sauvés, même les «iniques et suppôts de l'Antéchrist». Dans la conclusion du dernier chapitre, portant sur la résurrection, le réformateur écrivit à leur sujet : «Sçachent toutesfois s'ilz ne font penitence que le doulx Jesus qui maintenant les attend à misericorde, fera horrible vengeance de l'injure qu'ilz luy font en contemnant sa sainte parolle et mettant à mort ses serviteurs qui la portent et annoncent.²³» Ainsi, comme nous l'avons vu au chapitre du présent mémoire portant sur la Liberté chrétienne, la notion de prédestination, bien présente chez Farel, n'empêche pas celui-ci de laisser plus ou moins implicitement une «porte ouverte» pour tous en la possibilité de repentir menant à la rédemption et au salut.

²⁰ [Mt 18, 18]

²¹ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {G1R}[XXX].

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, {L2V}[XLI].

5.2.4 Scandales

Le dernier aspect du portrait global de la Correction chez Farel que nous souhaitons observer est l'utilisation que le réformateur fait de la notion de *scandale*, puisque nous avons vu avec l'étude de Bernard Cottret sur Calvin²⁴ que cette notion était reliée aux concepts d'erreur et de Correction chez les réformateurs. Le mot / sème [scandal]e apparaît seulement à sept reprises dans l'ensemble du *Summaire*, mais son utilisation par Farel s'avère être d'un grand intérêt. Rappelons que, pour Calvin, le scandale sert à désigner à la fois le trébuchement dans l'erreur des sectaires et hérétiques d'une part, et l'*occasion* de trébuchement dangereuse mais nécessaire apportée par la parole divine -soit l'Évangile- d'autre part. L'usage qu'en fait Farel est relativement similaire : en certaines circonstances, il emploie le terme *scandale* pour désigner un trébuchement déjà accompli et fort condamnable, et en d'autres circonstances, il s'en sert pour traiter d'un trébuchement à éviter, qui pourrait survenir soit à cause d'une exposition trop brutale à la Vérité chrétienne, soit d'une mauvaise transmission de la doctrine chrétienne et des bons préceptes de vie. Observons ces situations séparément.

Au chapitre trente-cinq «De la puissance des pasteurs», dans une de ses fameuses tirades très émotives du texte, Farel écrivait : «O Juges d'iniquité, pourtant que l'Escripture vous est en comdemnation, ainsi que Jesus vous est pierre de scandale et son odeur vous est odeur de mort, en voulez vous priver les esleuz et ceulx à qui Jesus est vrayment Jesus et Sauveur, lequel par son saint Evangile destruiet vostre chef l'Antechrist?²⁵» De même, au chapitre trente-huit «Du mariage», traitant de la fornication dont se rendent coupables les ecclésiastiques dans un passage de semblable intensité, le réformateur tonna : «Vous roix, princes, seigneurs, juges et aultres ausquelz nostre Seigneur a donné la charge de son peuple, ne voiez vous point les grandz scandales que les ministres de l'Antechrist font en voz terres et seigneuries, ravissantz et seduisant filles et femmes, [...] Pour obvier à telz scandales et

²⁴ Bernard COTTRET, *Histoire de la Réforme protestante : XVIe – XVIIIe siècle*, s. l., Le Grand Livre Du Mois – Perrin, 2001, 398 p.

²⁵ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {H3R-H3V}[XXXV].

meschansetez, il fault que l'honneur soit rendu au saint mariage.²⁶» Nous avons donc ici deux extraits où les ecclésiastiques sont accusés de *scandale*. Dans le premier cas, il est question d'un trébuchement auquel ils ont eux-mêmes succombé, interprétant mal la Parole, alors que dans le second cas, Farel faisait référence à un trébuchement qu'ils provoquent chez «filles et femmes» qu'ils séduisent et entraînent dans leur péché. Est-ce la plus grande gravité de ce second cas qui provoque l'appel aux «roix, princes, seigneurs, juges et aultres»? Il se peut en effet que la notion de menace contre le bien commun ait quelque chose à y voir. Il est toutefois de notre avis, encore une fois, que c'est davantage la nature de l'erreur dont il est question qui justifie pour Farel l'appel aux pouvoirs temporels. Alors que le premier extrait nous parle d'un trébuchement de la foi, le second évoque un trébuchement dans les mœurs, celui-là bien punissable par le glaive temporel. Il ne faut pas se leurrer : comme nous l'avons vu aux chapitres précédents, Farel récusait absolument la participation du pouvoir temporel dans les affaires spirituelles. Dans le débat entre Église d'État et Église invisible, le réformateur semble bien avoir opté pour l'Église invisible, du moins à l'époque où il publia ses premières éditions du *Summaire*.

Quant aux utilisations du terme *scandale* dans des contextes d'occasions de trébuchements à éviter, Farel les employa sur deux registres. De façon assez simple et naturelle, il conseilla dans son chapitre sur l'instruction des enfants, que les parents «ne facent ne disent chose vilaine devant eulx qui leur donne aulcun scandale²⁷», voulant dire par là que si les parents tiennent bien leur rôle, leurs enfants ne tomberont pas dans l'erreur doctrinale plus tard. La considération de Farel selon laquelle «mieulx vauldroit qu'on mist une meule de moulin au col de ceulx qui leur monstrent mauvais exemple et qu'ilz fussent jettez au plus profond de la mer²⁸» ne devrait probablement pas être comprise au sens littéral. Il s'agit de toute évidence plutôt d'une image forte basée sur une référence scripturaire²⁹, telle que le réformateur aimait inclure à ses textes.

²⁶ *Ibid.*, {I5R-I5V}[XXXVIII].

²⁷ *Ibid.*, {I8R}[XXXIX].

²⁸ *Ibid.*, {I8R-I8V}[XXXIX].

²⁹ [Mt 18, 6]

En deux autres occasions, toutefois, aux chapitres vingt-huit et trente-quatre, le Dauphinois mentionnait des *scandales* comme occasions de trébuchement qui pourraient être causées à des catholiques par des réformés, au moyen d'une exposition prématurée à la Vérité chrétienne. Ainsi, Farel écrivait au sujet des multiples fêtes instaurées par l'Église –et non reconnues par la Réforme– que le «vrai» chrétien devrait éviter de les respecter, en public si possible, mais en privé dans le cas contraire si son comportement risque de devenir un objet de *scandale* pour ceux qui y croient encore. Nous retranscrivons ici le passage en entier pour le grand intérêt qu'il soulève :

Le chrestien quant il poeut sans scandale des simples, qui n'ont encores riens ouy de la verité, ne laissera point de faire son oeuvre pour les commandementz du pape ne des evesques. Mais s'il ne poeut sans scandaliser les paovres ignorantz par simplese, il ne fera sa besongne devant iceulx, attendant qu'ilz viennent à la congnoissance de verité, en portant la tyrannie jusques à ce que la lumiere du Filz de Dieu, le saint Evangile, abbatra les cornes de l'Antechrist, le destruisant par l'esperit de sa bouche. Ce que desja est fort commencé.³⁰

Cette recommandation introduit une notion intéressante : celle de patience et de discrétion. Farel, dirait-on, souhaitait éviter la provocation inutile et recommanda de laisser le temps –ou Dieu– faire son œuvre de conversion. Peut-être craignait-il que le *scandale* –c'est-à-dire le trébuchement– qui résulterait d'une telle provocation aurait pour effet de rendurcir les «simples» dans leur erreur. Quoi qu'il en soit, ce passage est extrêmement important, car il relativise la part de l'homme dans la Correction. Chez Farel, en effet, l'action humaine de corriger, aussi importante soit-elle, est quelque peu amoindrie par toute la conception de «plan divin» et de prédestination. En ce sens, elle sert davantage à la gloire de Dieu qu'à la récupération du corrigé, laquelle reste le fait de Dieu seul.

Une référence similaire concernant le scandale potentiel résultant d'une confrontation de la Vérité chrétienne et de l'erreur papiste se trouve au chapitre trente-quatre, où Farel écrivit que «touchant les vestementz, viandes et aultres choses qui sont par dehors, les fideles en poeuent user à l'honneur et gloire de Dieu, en tout bien, sans faire aulcune difference, sans toutesfois donner scandale aux debiles en foy.³¹» Encore ici, il semble que le

³⁰ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {F3V-F4R}[XXVIII].

³¹ *Ibid.*, {G8R}[XXXIV].

réformateur ait voulu recommander la discrétion et la non provocation dans l'abandon des pratiques ordonnées par l'Église. Quelle en est la raison? Machiavélisme et stratégie de conversion à long terme, charité, douceur et patience ou prudence et peur de la réaction catholique? En l'absence d'explication fournie par l'auteur, on ne peut que se fier à son langage pour tenter de déceler ses intentions. L'usage du terme *scandale* semble nous indiquer que le réformateur souhaitait éviter que les «papistes» ne trébuchent encore plus profondément dans leur erreur.

5.2.5 Excommunication

Le chapitre sur l'excommunication contenu dans le *Summaire* peut nous aider à mieux percevoir comment s'articule la notion de Correction chez Farel. En ce qui concerne notre étude de la tolérance dans la pensée du réformateur, ce chapitre, malgré qu'il soit très court, est sans contredit l'un des plus intéressants de tout le traité. Au premier paragraphe, Farel annonça déjà deux positions très importantes qu'il soutenait concernant la Correction par l'excommunication. Il affirme d'abord sa reconnaissance du «processus règlementé» en trois étapes de la Correction en écrivant : «Excommuniement ou excommunication est rejection de la table de nostre Seigneur de celluy qui est en peché, duquel il a esté admonesté de ung, de deux ou de trois, puis de toute la congregation de nostre Seigneur³²». Au contraire d'Ockham, le réformateur dauphinois n'entendait pas se défaire de la notion traditionnelle de Correction fraternelle, puisqu'elle reposait sur de nombreuses bases scripturaires³³. Il est également important de mentionner, puisque nous avons vu que ce point causait débat parmi les théoriciens de la Correction, que Farel ne semblait poser aucune exception au fait que la première des trois étapes du «processus règlementé» devait se faire «secrètement», c'est-à-dire en privé³⁴. Cependant, il avertit immédiatement que le processus d'excommunication, même complété, n'était nullement irréversible, et avait même pour principal objectif que le

³² *Ibid.*, {G3V}[XXXII].

³³ Incluant : [Mt 18, 15-17]; [Lc 17, 3-4]; [Lv 19, 17]; [Jc 5, 19-20]; [Dt 19, 15]; [2 Co 13, 1-2]; [He 10, 28]; [Jn 8, 17]; [Si 19,7-17]. Références relevées par William Kemp dans sa transcription du *Summaire*.

³⁴ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {G4V}[XXXII].

corrigé s'amende, renonce à son erreur et revienne à la communauté «par honte et tristesse qu'il [en] ha³⁵» Ainsi, le but de la Correction pour Farel n'est pas d'exclure le corrigé de la communauté, mais de l'y ramener, considérant qu'il s'en exclut lui-même par son erreur. Une autre similitude que l'on peut remarquer entre Farel et les théoriciens de la Correction autres que Ockham est le maintien de l'intention charitable du correcteur. Le réformateur affirma que «n'est ordonné l'excommuniement affin que on haysse celluy qui est excommunié, mais qu'on l'ayme et corrige comme frere, desirant son salut» et que : «C'est une correction amyable et pleine de charité, pour tirer les paovres pecheurs de leurs pechez.³⁶» Toutefois, comme chez Ockham, Farel reconnut la composante légitime de la Correction basée sur la Vérité chrétienne associée aux Écritures. L'intention charitable du correcteur ne dispense pas le corrigé de son devoir d'obéissance à celle-ci. Farel ne mentionna pas explicitement ceci dans le chapitre même portant sur l'excommunication, mais il insista suffisamment sur ce sujet dans tout le reste de son traité. C'est ainsi que nous pouvons dire que sa vision de la Correction correspond à «l'obéissance sans l'autorité», voulant dire par là que même si la Correction telle que pratiquée entre les hommes ne peut comporter une composante d'autorité, elle doit tout de même se terminer par l'obéissance du corrigé à la Vérité chrétienne. Cependant, puisque la Correction *ecclésiastique* n'a pas sa raison d'être chez Farel, -la hiérarchie ecclésiastique n'étant pas légitime- il ne peut demeurer que la Correction *fraternelle*, basée sur l'intention charitable.

L'auteur consacra d'ailleurs une partie de son chapitre à comparer ces deux formes de corrections, et à critiquer celle qui est pratiquée par l'Église romaine. Celle-ci, estima-t-il, était à la fois ridicule et inapplicable, puisqu'elle essayait de fonctionner sur une trop vaste échelle. Par l'excommunication telle qu'elle devrait être, écrivit Farel, «il est defendu aux fideles de ne prendre le pain de nostre Seigneur avec l'excommunié.³⁷» Or les papes et les évêques voulant la dénaturer pour lui donner une puissance allant au delà de cette simple restriction terrestre, «excommunient en general celluy qui a fact quelque chose, lequel on ne

³⁵ *Ibid.* {G3V}[XXXII].

³⁶ *Ibid.*, {G4R}[XXXII].

³⁷ *Ibid.*, {G4V}[XXXII].

congnoist.³⁸» Leurs décrets restaient donc en lettre morte, puisque le chrétien moyen ne pouvait évidemment pas «fuir ung tel en la table de nostre Seigneur lequel [il] ne congnoist», pas davantage que ne le peuvent pape et évêques eux-mêmes, ajoute-t-il sarcastiquement³⁹. L'excommunication, telle que la perçut Farel devait donc se pratiquer sur une base communautaire et locale, d'abord pour que la communauté puisse reconnaître l'excommunié, et ensuite pour que celui-ci puisse effectivement ressentir «honte et tristesse» de ne pouvoir communier avec ceux et celles qu'il connaît lui-même. Cela signifie-t-il pour autant qu'il faille rejeter l'excommunié hors de la communauté? Pas le moins du monde, répliqua Farel. Mettant de l'avant une position assez audacieuse, qui, à notre connaissance n'a pas d'équivalent chez les autres grands réformateurs, le Dauphinois affirma que l'excommunication ne concernait *que l'eucharistie*, et qu'«en toute aultre sorte beuvant et mangeant avec luy pour le gaigner et retirer [...] fault converser avec l'excommunié en toute charité.⁴⁰» [Mt 18, 17] ordonne bien «qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain», et non pas «chasse-le de ta ville». Dans la compréhension de Farel, cela signifie qu'on «ne doit converser avec luy, *sinon comme avec ung infidele* avec lequel tu ne voudrois point venir à la table de nostre Seigneur, *ne aussi converser avec luy, approuvant sa vie ne sa foy*⁴¹», mais pas qu'on doive rompre tout contact avec lui pour autant. Il s'agit de maintenir le contact dans une relation de *toleration* sans approbation. Le concept de *toleration*, tel que défini par Huseman, ne pourrait en fait être mieux illustré que par ces lignes. Il ne s'agit pas d'accepter l'erreur de l'excommunié, ni de l'approuver, mais de la *tolérer* le temps nécessaire pour qu'il y renonce.

Pour reprendre l'essentiel de la notion d'excommunication chez Farel, il faut d'abord retenir que des trois raisons évoquées par Calvin pour justifier celle-ci, soit la vengeance contre l'outrage fait à Dieu, l'élimination du danger de contamination hérétique et la création de honte et de repentir chez l'excommunié, Farel ne mit de l'avant que la troisième. Il n'y a pas chez lui de devoir de venger l'honneur de Dieu –celui-ci étant bien capable de se venger lui-même, comme le prophétisa Farel à plusieurs reprises- ni de notion de bien commun qu'il

³⁸ *Ibid.*, {G4R}[XXXII].

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, {G5R}[XXXII].

⁴¹ *Ibid.*

faudrait protéger de la propagation des idées erronées en excluant leur porteur de la communauté. Le seul point qui demeure est l'intention de récupérer le corrigé. Celui-ci se trouve donc exclu de la communion, mais pas de la communauté, dont les membres sont encouragés à discuter avec lui afin de le ramener à la Vérité chrétienne par la persuasion. Il faut ajouter à cela que l'excommunication prend une importance plus relative lorsque l'on considère que Farel était un sacramentaire. Certes, la cène était toujours pour lui un sacrement et une cérémonie centrale de la religion chrétienne, mais le fait qu'elle était uniquement symbolique faisait de l'exclusion de l'excommunié non pas une manifestation de justice divine, mais plutôt un avertissement de celle que subirait celui-ci au jour du Jugement s'il n'abandonnait pas son erreur. Être exclu d'une cérémonie où l'on mange le corps réel du Christ ou d'une autre où l'on ne fait que répéter ces gestes en mémoire de lui sont deux sanctions qui n'ont évidemment pas le même poids.

Cette relativisation de l'importance de l'excommunication chez Farel est par ailleurs cohérente avec le fait qu'il ne la considérait pas irréversible. Il y avait en effet toujours possibilité de s'amender selon lui, même pour les pires suppôts de l'Antéchrist enfoncés dans l'erreur la plus vile. Cette notion d'«avertissement» de la punition divine à venir nous aide également à comprendre le paradoxe apparent entre l'idée d'attachement des punitions et pardons terrestres aux punitions et pardons divins -exprimée par Calvin à l'aide de [Mt 18, 18] et par Farel de la même manière avec [Jn 20, 23]- d'une part et les notions de prédestination et d'élection d'autre part. Puisque l'excommunication n'est qu'un avertissement, et non une sanction en soi qui s'étend jusqu'à l'au-delà, elle n'interfère pas avec le plan divin, et surtout, elle n'est pas sans appel, puisque le corrigé peut se rétracter, et ainsi reprendre sa place au nombre des élus, si c'est ce que Dieu a décidé pour lui. C'est sans doute cette même raison qui fait incliner Farel, sans qu'il ne le mentionne explicitement dans le texte du *Summaire*, à laisser de côté l'idée de la coercition ou de la punition physique des errants en foi au profit de la patience et de la persuasion. On pourrait donc affirmer que le réformateur, sans qu'il ne la cite à cet usage, employait pour son raisonnement sur l'excommunication un cheminement de pensée fort similaire à celui issu de la parabole de l'ivraie, telle que Castellion en fit lui-même usage.

5.2.6 Correction : fautes reliées aux mœurs

Jusqu'ici, nous avons examiné la question de la Correction chez Farel telle qu'appliquée à des erreurs de nature *spirituelle*, c'est-à-dire relevant de trébuchements dans l'interprétation de la foi et du dogme chrétien. La conclusion que nous en tirons est qu'en cette matière, la vision de Farel ne va pas jusqu'à la liberté de conscience, mais présente tout de même une certaine forme de *toleration* que plusieurs autres grands réformateurs n'envisageaient pas, ou avaient abandonné en ce début des années 1530. Il en va cependant tout autrement de la correction des erreurs *temporelles*, c'est-à-dire des crimes terrestres reliés aux mœurs, à la rébellion contre l'autorité séculière, au vol, aux violences, et ainsi de suite. En cette matière, le réformateur n'hésita nullement à recourir à la puissance du glaive séculier, et à exiger de lui les sanctions les plus sévères, comme nous allons le voir ici. Farel appliqua ainsi à la question de la Correction la conception des Deux Royaumes, issue du principe général de Liberté chrétienne, et il le fit aussi scrupuleusement qu'il l'utilisa pour refuser l'ingérence du pouvoir temporel dans les affaires spirituelles, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Pour illustrer notre propos, nous allons procéder à une comparaison entre les propos tenus par Farel aux chapitres trente-cinq «De la puissance des pasteurs» et trente-huit «Du mariage».

Le chapitre trente-cinq, qui s'intitule «De la puissance des pasteurs» mais n'en parle presque pas, constitue plutôt pour Farel une occasion de déclamer un long plaidoyer contre les «juges d'iniquité» qui interdisent la publication des évangiles et traités évangéliques. Les crimes que le réformateur reprochait à ceux-ci sont les violences commises contre les évangélistes et la censure, mais plus que tout le résultat de ces actions, c'est-à-dire le fait qu'ils empêchent les chrétiens d'avoir accès à la parole de Dieu. À juste titre, donc, Farel en appela en termes très violents à une punition très dure contre eux. Cependant, ses appels ne furent dirigés vers aucune autorité terrestre, mais bien vers Dieu seul. Ainsi, il écrit :

Levez vous, Seigneur, monstrez que c'est vostre plaisir que vostre Filz soit honoré, que les ordonnances de son royaume soient publiees, congneues et gardees de tous! Et que tous vous congnoissent par vostre Filz depuis le plus grand jusques au plus petit. Faictes que la trompette du saint Evangile soit oye jusques à la fin et bout du monde. Donnez vertu aux vrays evangelisateurs. Destruisez tous semeurs d'erreur, affin que toute la terre vous serve, vous invoque, vous adore et honore.⁴²

Puisque le contentieux est de nature spirituelle, touchant la libre diffusion ou non de la parole divine, seule l'autorité spirituelle est habilitée à le régler. Et comme il n'y a pas d'autorité spirituelle légitime sur terre –mises à part les Écritures- Farel s'en remet directement à la main de Dieu.

Tout à l'opposé, au chapitre trente-huit, Farel en appella avec la même insistance au pouvoir temporel pour qu'il exerce correction et punition. À ce chapitre, l'objet de scandale est l'adultère et la fornication auquel les «ministres de l'Antéchrist» que sont les prêtres et moines poussent les jeunes filles et femmes innocentes, outrageant ainsi le «saint estat de mariage» et causant toutes espèces de dommages collatéraux, tels «milliers paovres filles par eulx seduictes et perdues, et innumerables mariages gastez et rompuz dont plusieurs meurtres adviennent.⁴³» Farel traita de ce sujet avec une telle virulence, que le lecteur pourrait presque croire qu'il est plus important à ses yeux que la libre circulation des Évangiles. Ce n'est donc pas l'importance de la cause qui décide de qui doit la juger. Dans la compréhension de Farel, il s'agit de deux problèmes relevant de «juridictions» différentes, et devant donc être traités par des autorités différentes. Selon l'opinion presque unanime de l'époque, les crimes temporels sont des offenses à la Loi Naturelle que chacun est tenu de connaître et reçoit à la naissance, peu importe qu'il soit chrétien ou païen. Ils doivent donc être punis avec la plus grande dureté. Certains humanistes, tels Castellion et Thomas More, professèrent une relative indulgence dans la punition de cette catégorie de crimes. Cependant, ils ne nièrent jamais les principes qui en définissaient la nature. Farel, pour sa part, ne mentionna pas la Loi Naturelle, mais plutôt le fait que l'état de mariage –même s'il n'est pas un sacrement- a été institué par Dieu, et donc qu'on offense Dieu en le souillant. Pourquoi alors en appeler au pouvoir temporel pour punir ces crimes plutôt qu'à Dieu, de la même manière que pour la libre

⁴² Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {H4R-H4V}{XXXV}.

⁴³ *Ibid.*, {I5R}{XXXVIII}.

circulation de l'évangile? La réponse à cette question tient dans la conception des Deux Royaumes, expliquée dans le chapitre sur le glaive temporel. Farel estima que la parole de Dieu s'adresse à l'âme, alors que les institutions terrestres qu'il a instaurées, telles le mariage et l'autorité séculière, traitent du corps, sont de nature et d'utilité terrestres, et doivent donc êtres rétablies par des moyens terrestres si elles sont bafouées. C'est ce qui permit au réformateur d'écrire :

Vous roix, princes, seigneurs, juges et aultres ausquelz nostre Seigneur a donné la charge de son peuple, ne voiez vous point les grandz scandales que les minstres de l'Antechrist font en voz terres et seigneuries [...] Pour l'honneur de Dieu, duquel estes ministres, soiez vertueux et soingneux de corriger et punir ces abhominables crimes desquelz au jourdhuy tout le monde est infecté et remply.⁴⁴

La punition que Farel préconisait pour cette espèce de fautes était par ailleurs très dure, puisqu'il estima que «toute femme qui rompt son mariage, elle doit mourir de mort avec le paillard. Le larron ne doit estre si greivement puny comme le adultere, car violer ung estat si noble et si saint est ung cas qu'on ne sçauroit assez punir.⁴⁵» On constatera ici la très grande différence d'intensité entre la dureté de la correction que Farel réserva aux fautes corporelles, et celle qu'il attribua aux fautes spirituelles, telle que décrite dans le chapitre sur l'excommunication.

5.2.7 Correction : conclusion

Pour conclure sur la question de la Correction dans le *Summaire* de Guillaume Farel, il faut d'abord rappeler cette importante distinction qu'il établit entre les fautes reliées à l'âme et les fautes reliées au corps. Farel ne s'attarda pas beaucoup sur cette dernière catégorie –ce n'est pas son propos-, mais, traitant brièvement de la sédition et de l'adultère aux chapitres trente-sept et trente-huit, il indiqua clairement que la punition de ce genre d'offense revenait au glaive temporel, et que celui-ci devait exercer son office en la matière

⁴⁴ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {I5R-I5V}[XXXVIII].

⁴⁵ *Ibid.*, {I6R}[XXXVIII].

avec la plus grande sévérité. Le réformateur n'entendait donc pas accorder beaucoup de tolérance pour cette catégorie de fautes.

Sa position était cependant différente en ce qui concerne les fautes reliées à l'âme, ou erreurs spirituelles. En cette matière, la Correction telle que l'envisagea Farel était résolument empruntée au discours traditionnel sur la Correction fraternelle, à quelques nuances près. La Correction est donc l'affaire de chacun, et ne relève pas d'une autorité ecclésiastique ou temporelle quelconque. Elle doit procéder d'un devoir de charité, c'est-à-dire d'un devoir d'amour envers Dieu et envers le corrigé, et selon des méthodes charitables, soit la douceur et la persuasion. Farel soutint à plusieurs reprises que le fait même que les ecclésiastiques défendent leur cause par le feu et le fer montre bien qu'ils ne sont nullement détenteurs de la Vérité chrétienne qu'ils entendent défendre. Là où Farel s'éloigna de la Correction fraternelle traditionnelle, c'est justement lorsqu'il en enlève la troisième étape – celle de la Correction ecclésiastique, ou de l'excommunication- des mains de l'autorité spirituelle «illégitime» de l'Église, pour la remettre entre les mains de la communauté. Ce faisant, Farel innova également en ne perdant espoir de rédemption en personne – pas même en les «ministres de l'Antéchrist»- et en soutenant que l'excommunication exclut le pécheur de la communion, mais pas de la communauté. Ainsi, le réformateur estima qu'il «fault converser avec l'excommunié en toute charité [...] pour le gaigner et retirer.⁴⁶» Disparaissent donc chez Farel à la fois notion de bien commun, peur de contagion hérétique, et devoir de venger l'outrage fait à Dieu. Il s'agit simplement de respecter les Écritures en excluant de la commémoration de la cène l'errant en foi, tel que demandé en [Mt 18, 15-17].

En fait, la vision entière de la Correction chez Farel se limita à respecter la volonté divine et lui obéir. Cette approche du problème a l'effet de réduire considérablement la part d'implication humaine dans la correction de l'erreur de foi. L'homme ne doit pas s'arroger la juridiction divine qui est de punir ou de gracier le fautif. Ainsi, l'excommunication demeure seulement un avertissement de la punition à venir lors du jour du Jugement. Il faut donc seulement tenter de récupérer le corrigé pour la gloire de Dieu, pour lui obéir, et par charité.

⁴⁶ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {G5R}{XXXII}.

On peut donc déduire de cette approche que Farel était davantage en faveur de l'Église invisible que de l'Église d'État, ce qui est cohérent avec ses positions sur la Liberté chrétienne et le droit d'Examen, mais le place en contradiction avec Zwingli, pour lequel il avait pourtant la plus grande admiration.

La limite de la tolérance accordée par le réformateur en ce qui concerne la correction des erreurs de foi est déterminée par l'obligation de se soumettre à la Vérité chrétienne. Farel n'entendait absolument pas accorder la liberté de conscience comme le fit Castellion. Sa position était davantage semblable à celle d'Okham, en ce sens qu'il croyait que la Vérité chrétienne requérait immédiate et absolue obéissance. Le réformateur s'éloigna même d'Ockham en n'exigeant pas que l'erreur du corrigé lui fut montrée de façon manifeste à l'aide de la Vérité chrétienne. La «honte et la tristesse» que l'excommunié ressent et qui le forcent à revenir constituent une forme de coercition émotionnelle plutôt que de persuasion. Farel demanda que l'on tente de persuader le corrigé, mais il se soucia peu que ce soit cette persuasion ou la coercition émotionnelle de l'exclusion qui ramène le corrigé à la «vraie foi». En ce sens, il reconnut moins le droit à la Conscience erronée que ne le faisait Ockham, et son approche rappelle davantage les idées de Luther au début des années 1520. Il semble que si elle s'était éloignée doctrinalement de celle du moine de Wittenberg, la pensée de Farel en conservait plusieurs influences en ce qui concernait les rapports entre Église et communauté.

Que penser de cette relative forme de *toleration* mise de l'avant par Guillaume Farel sur la question de la Correction? Pour Lecler la question se résout facilement : Farel n'aurait fait que profiter «d'une méthode déjà éprouvée : celle de Zwingli dans les baillages communs.⁴⁷» Selon son interprétation, le réformateur aurait profité au maximum de la tolérance imposée par Berne en l'ordonnance de coexistence pacifique des deux cultes à Neuchâtel, dans les Quatre Mandements et ailleurs, pour faire progresser la cause de l'Évangile avec le but futur de supprimer le culte catholique -et toute forme de tolérance- aussitôt que la majorité l'aurait abandonné⁴⁸. Sans affirmer que ceci est totalement faux, nous

⁴⁷ Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 307.

⁴⁸ *Ibid.*

croyons que cette thèse devrait être quelque peu nuancée, et que l'on devrait conserver une certaine prudence historique en appliquant de telles intentions machiavéliennes à un personnage tel que Guillaume Farel. Il est vrai que celui-ci sut profiter de la protection que lui offrait Berne. Dans les *Actes du Colloque Guillaume Farel*, Louis Édouard Roulet rappelle que le Dauphinois «sait parfaitement [...] qu'il ne peut rien conquérir sans elle, qu'elle le préserve sinon des coups et des injures, du moins de l'emprisonnement, de l'interdiction de séjour et peut-être même d'un dénouement tragique.⁴⁹» Cependant, il usa de cette protection plus souvent qu'autrement en subordonné turbulent, et dût effectivement plusieurs fois être libéré de l'emprisonnement ou défendu dans des procès par l'autorité bernoise. Roulet écrit encore que Farel, dans ces années, «va toujours jusqu'à l'extrême limite de la liberté qui lui est accordée, se fait rappeler à l'ordre, accepte les remontrances et recommence de plus belle.⁵⁰» Ceci est dû, selon lui, au fait que Farel se perçut comme un agent de Dieu, et non des Bernois, et qu'en conséquence, sa vision des données du problème est «à la fois simpliste et admirable», par opposition à celle du conseil de Berne qui doit tenir en compte toutes les données du complexe échiquier politique suisse⁵¹.

Cette interprétation est confirmée par plusieurs pièces présentées par Herminjard dans son essentielle compilation *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*⁵². Plusieurs lettres, datées de la période de la conversion de Neuchâtel, c'est-à-dire de 1530-1531, semblent indiquer d'une part que Farel dépassait souvent les intentions des Bernois, et que ceux-ci avaient le plus grand mal à justifier ses actions devant les plaintes des communautés des Quatre Mandements, des Fribourgeois, des Lausannois, des Neuchâtelois, et d'autre part, que le réformateur lui-même était passablement dépité du peu d'effort que les dirigeants de la cité de l'Aar mettaient –selon lui– à la propagation de l'Évangile⁵³. Les pièces

⁴⁹ L. Ed. ROULET, «Farel, agent des Bernois», dans Pierre BARTHEL, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER (publiés par), *Actes du Colloque Guillaume Farel : Neuchâtel, 29 septembre – 1^{er} octobre 1980*, Genève, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1983, Tome I, p. 104.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Aimé-Louis HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques, Genève, H. Georg, 1878-1897. Volumes I-IX.

⁵³ Se référer aux pièces : 284 (p. 234), 288 (p. 246), 298 (p. 259), 301 (p. 265), 302 (p. 267), 305 (p. 268), 347 (p. 350), 356 (p. 364), et 357 (p. 366) dans le volume II.

les plus significatives sont les lettres du Conseil de Berne à Farel datées du 6 août 1530 et du 7 juillet 1531, ainsi que la dernière lettre de Farel à Zwingli, datée du 1^{er} octobre 1531. Dans les deux premières, les Bernois réprimandaient Farel pour avoir employé des procédés violents à Neuchâtel et à Fiez –village situé à proximité de Grandson-, mais surtout *pour avoir tenté d'y convoquer des assemblées pour abolir la messe sans leur autorisation*. Ceci montre clairement que le réformateur se sentait ralenti dans son œuvre par les considérations politiques des Bernois, et qu'il tentait de passer outre celles-ci chaque fois qu'il le pouvait. En effet, dans sa lettre à Zwingli, il écrit : «Bernenses non ea diligentia laborant pro Christi gloria, qua Friburgenses, pro pontificiis placitis.⁵⁴»

Il semble donc que si Farel prôna une certaine *toleration* dans le *Summaire*, ce ne fut pas pour participer aux manœuvres politiques de Berne pour lesquelles il avait le plus grand dédain. Le fait est que, même s'il a su utiliser les ressources qui s'offraient à lui, Farel croyait vraiment en sa cause, et ne pensait donc pas avoir besoin d'employer des manières politiques machiavéliennes –qui du reste étaient étrangères à sa personnalité- pour la faire triompher. Comme nous l'avons dit plus haut, ces années baignaient dans une ambiance de succès imminent pour la Réforme en Suisse occidentale. Les cités étaient converties les unes après les autres; rien ne semblait arrêter la progression de la «foi nouvelle». En ce sens, on est autorisé à croire que les concessions faites par Farel à une certaine *toleration* temporaire étaient bien sincères, puisque le réformateur croyait qu'il n'aurait à forcer personne de joindre la Réforme une fois que la Parole aurait fait son oeuvre, c'est-à-dire en autant que l'Évangile puisse circuler librement.

5.3 CHARITÉ, COEUR ET UTOPIE ÉVANGÉLIQUE

Dans cette dernière partie de notre étude sur l'articulation des arguments de tolérance accordée par Guillaume Farel dans le *Summaire*, nous définissons les rapports entre

⁵⁴ Dans : Aimé-Louis HERMINJARD, *op. cit.*, pp. 364-365. Ce qui se traduit par : «Les Bernois ne mettent pas autant de diligence à travailler pour la gloire du Christ que les Fribourgeois à maintenir le Pape en place.»

l'affectivité, l'idée de tolérance et le projet socioreligieux réformé mis de l'avant par l'auteur, dans lequel on peut reconnaître certains traits du modèle utopique tel que présenté plus haut. Dans la conclusion des actes du colloque *Les utopies à la Renaissance*, Alois Gerlo estime que cette époque mit de l'avant deux types d'utopie : «l'utopie humaniste libérale, à laquelle fait pendant l'utopie de la Réforme plus normative, plus radicale en un mot.⁵⁵» Par cette remarque, Gerlo semble faire référence plus ou moins implicitement à l'aile «radicale» de la Réforme -parfois abusivement appelée «aile gauche» de la Réforme- des sectes anabaptistes, spirituelles, et autres mouvements millénaristes apparus après 1524. Ces mouvements ont souvent été associés à la notion d'*utopisme* pour leur millénarisme, leur désir de renverser l'ordre social établi et leur ambition de construire une «cité de Dieu» sur terre. Il faut préciser que la pseudo utopie qu'exposa Farel est aussi éloignée de ces mouvements qu'elle pouvait l'être du papisme, puisqu'elle était de nature presque entièrement spirituelle. Farel, à l'instar des autres principaux réformateurs, n'avait aucun désir de bouleverser la structure sociale ou politique de son époque. Le domaine temporel lui semblait déjà parfait, puisque tel que voulu par Dieu. Il ne souhaitait rien y changer à une exception près : en homme de la Renaissance qu'il était, Farel souhaitait que le volet «assistance» de la charité fut recentré sur les «vrais pauvres». Cependant, l'attaque qu'il lançait contre les «oisifs» dans le *Summaire* visait particulièrement les moines et prêtres «gras et paresseux». Cela ne signifie pas nécessairement que Farel n'ait pas eu des vues tout aussi arrêtées au sujet des faux mendiants, mais il semble que si ce fut le cas, il les laissa relativement de côté en rédigeant son traité, préférant dénoncer les ecclésiastiques.

Si l'on observe les «six phases de l'utopie» identifiées par Mucchielli⁵⁶, et que l'on examine le *Summaire* selon cette grille, on s'aperçoit que le traité de Farel répond aux phases un et deux, soit la révolte devant l'état de désordre de la société et l'explication de cet état de désordre par l'identification d'un «foyer du mal». De même, mais de façon plus nuancée, les phases cinq et six du modèle de Mucchielli, soit la fuite de la révolte vers l'irréel et l'organisation de l'utopie autour d'un «foyer» opposé à celui identifié en phase deux,

⁵⁵ Alois GERLO, «Conclusion», dans *Les utopies à la Renaissance : Colloque international (avril 1961)*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1963, p. 267.

⁵⁶ Roger MUCCHIELLI, «L'Utopie de Thomas More», dans *Les utopies à la Renaissance, op. cit.*, p. 104-105.

trouvent également un certain écho dans le *Summaire*. Dans la vision du réformateur, ce que l'on peut identifier comme le «foyer du mal» est constitué de l'ensemble des œuvres et des charges ecclésiastiques à l'intérieur du système de la «comptabilité du salut». Parallèlement, le «foyer utopique» mis de l'avant par l'auteur est constitué de la charité, principe émanant directement de la Liberté chrétienne, après que la foi ait opéré «renouvellement de vie⁵⁷». Là où la pseudo utopie farellienne se distancie du modèle classique de Mucchielli, c'est aux phases trois et quatre de celui-ci, soit la prise de conscience du caractère insurmontable du mal constaté et la naissance d'un malaise du à la contradiction entre les phases un et trois. Farel n'estimait pas du tout que la situation était désespérée, et son *Summaire* n'était nullement une «solution du désespoir» ou une «bouteille jetée à la mer avant le naufrage⁵⁸». Le *Summaire*, si l'on veut le considérer sous ses traits utopistes, ne doit donc pas être vu comme littéraire et pessimiste : c'est un ouvrage à la fois pratique et prophétique. Farel y exhortait les chrétiens à changer leur foi et leurs comportements, mais croyait également en la destruction imminente du «foyer du mal» qu'il identifiait, directement par la main de Dieu, comme nous l'avons vu plus haut.

L'analyse que nous menons ici se divise en trois parties. D'abord, nous examinons le noyau de l'aspect utopiste du *Summaire* en observant l'opposition que nous pouvons y relever entre un «foyer du mal» ressenti et dénoncé et un «foyer utopiste» annoncé et recommandé. Comme nous le verrons les œuvres et charges ecclésiastiques sont directement posées en opposition, dans le traité, à la *charité* –au sens d'*amour fraternel*–, principe découlant directement de la Liberté chrétienne. Ensuite, nous examinons le second sens que prend la notion de *charité*, soit celui de l'assistance aux indigents. Cette pratique, bien que Farel ne l'ait jamais désigné en utilisant le terme même de *charité*, n'en était pas moins pour lui l'un des canaux privilégiés de l'expression de cette notion, et une part essentielle de la pseudo utopie mise de l'avant dans le *Summaire*. Nous verrons que l'assistance chez Farel correspondait en plus d'un aspect à l'assistance médiévale, par ses visées plus spirituelles que temporelles, et son caractère davantage privé et individuel que public. Ceci dit, on peut aussi estimer qu'elle se dégageait de cette tendance par son positionnement à l'extrême opposé du

⁵⁷ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {H8R}[XXXVII].

⁵⁸ Roger MUCCHIELLI, *op. cit.*, p. 102.

paradigme de la «comptabilité du salut». Enfin, nous examinons l'utilisation de l'image du cœur dans le *Summaire*. Le cœur, chez Farel, désignait définitivement l'organe de la communion et la communication avec Dieu en tout premier lieu. On lui trouve aussi des marques de la fonction cognitive et mémorielle sous la plume du réformateur dauphinois. La connaissance de la Vérité chrétienne, amenant une libération de l'état d'aveuglement, passait ainsi pour Farel par le cœur «renouvelé», lequel se trouvait donc à être le catalyseur de la communication des hommes entre eux et avec Dieu, permettant l'ouverture au système de la charité, tant au sens de l'amour fraternel qu'à celui de l'assistance. En conclusion nous montrerons que la parenté de *Summaire* avec certains traits du modèle utopiste peut être associée à la concession à une certaine forme de tolérance de la part de l'auteur, notamment par l'aspect rassembleur et unificateur qui se trouve exprimé par les notions de charité et de cœur.

5.3.1 Utopie, charité et oeuvres

Le trait majeur par lequel on peut affirmer que le *Summaire* présente certains traits utopistes, et que ces traits véhiculent certaines idées de tolérance et de non-violence, est l'opposition nette que Farel y a décrit entre les œuvres et les charges ecclésiastiques telles que définies à l'intérieur du paradigme de la «comptabilité du salut» d'une part, et la charité au sens d'amour fraternel découlant de la Liberté chrétienne et s'exprimant à travers ce que Luther appelle la «servitude de l'amour agissant⁵⁹» d'autre part. Le terme *charité* semble en effet avoir principalement eu pour Farel le sens premier d'*amour fraternel*, bien avant celui d'*assistance*. La tableau 5.1 ci-dessous montre les utilisations du terme *charité* dans le *Summaire*, selon les occurrences de ce mot.

⁵⁹ Eberhard JÜNGEL, «La Liberté, trait fondamental de la conception réformatrice de l'existence», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 85.

Tableau 5.2
Utilisations du mot *charité*
dans le *Summaire* de Guillaume Farel

Sens employé	Nombre d'occurrences
Amour fraternel	16
Assistance aux indigents	0
Correction, enseignement, admonestations (incluant justice temporelle)	6
Amour conjugal et familial	8
Accomplissement de la Loi	1
Pardon	1
Amour de Dieu envers les hommes	1

Comme on peut le constater, en aucun cas Farel n'employa le terme *charité* pour désigner l'assistance aux indigents, ce qui bien entendu n'exclut pas qu'il ait utilisé la notion de *charité* à cette fin. L'usage de *charité* au sens d'amour fraternel, au contraire, est massif dans le *Summaire*. Remarquons aussi l'association qui semblait exister pour le Dauphinois entre cette notion et celles de Correction d'une part, et d'amour conjugal et familial d'autre part. Au niveau de la distribution, comme nous l'avons vu au chapitre trois du présent mémoire, le terme *charité* apparaît surtout dans le second versant du texte du *Summaire*, soit la partie polémique du traité que Francis Higman identifie comme commençant après le chapitre dix-huit⁶⁰. C'est en effet autour des chapitres seize, dix-huit et dix-neuf que les sujets abordés par Farel commencent à être «treated positively and negatively within each chapter⁶¹». Suivant ce procédé, l'opposition entre le «foyer du mal» des œuvres et charges ecclésiastiques et le «foyer utopique» de la charité fraternelle est également exposée à l'intérieur de plusieurs chapitres subséquents, suivant les thèmes de ceux-ci.

Examinons de plus près les chapitres où cette opposition s'exprime le plus nettement. C'est dans la partie du *Summaire* s'étalant du chapitre seize au chapitre trente-deux, laquelle

⁶⁰ Francis HIGMAN, «Farel's *Summaire* : the Interplay of Theology and Polemics » dans Jean-François GILMONT et William KEMP, *Le livre évangélique en français avant Calvin*, Turnhout, Belgique, Brepols Publishers, 2004, pp. 74-75.

⁶¹ *Ibid.* p. 75.

traite majoritairement -mais pas exclusivement- des œuvres, de leur nature, de leur nécessité et de leur absence de relation avec l'obtention du salut, que Farel examina cette opposition. Dans cette section, l'idée de *charité* se trouve exprimée selon trois axes, soit entre le «foyer du mal» que constituent les pratiques de l'Église d'une part, et l'amour fraternel pur, l'assistance aux indigents et la Correction charitable d'autre part. Puisque l'assistance et la Correction sont en fait des dérivés de la notion plus englobante de *charité* au sens d'amour fraternel, c'est d'abord et principalement celle-ci que nous allons examiner ici.

Farel entra en la matière au chapitre dix-huit du *Summaire* en traitant des sacrements, et déclarant d'entrée de jeu que ceux-ci «sont signe et protestations des choses qui doibvent estre es fideles, servantz et profitantz à conserver, croistre, et augmenter la charité l'ung avec l'autre.⁶²» Le but des sacrements est donc de raffermir la solidarité entre les chrétiens en les unissant par des croyances -et manifestations de ces croyances- communes. En déclarant cela, Farel fit évidemment référence aux «vrais» sacrements que sont le baptême et l'eucharistie, excluant tous les autres. Qui plus est, tout en soutenant la nécessité des deux sacrements qu'il conservait, Farel critiqua et dénonça la croyance selon laquelle ceux-ci ont le pouvoir de sauver l'homme «mécaniquement» par leur simple observation. Le réformateur estima que les sacrements «sont communs aux bons et aux maulvais, ainsi que toute chose exterieure et qui est dehors [...] laquelle ne poeut estre nostre salut, que en l'ayant nous soions saulvez, ou privez d'icelle, soions damnez.⁶³» Adoptant une position sacramentaire typique, Farel nia vivement la participation de ces sacrements à l'obtention du salut et les perçut plutôt comme ayant une simple fonction identitaire et communautaire, en plus d'être une observation de la volonté divine. Ainsi, une première opposition se dessine dans la pensée du réformateur entre charité véritable et observation «mécanique» des obligations ecclésiastiques. Le chapitre dix-neuf poursuit le même propos quant à la solidarité entre chrétiens. La messe, y écrivait Farel, «est pour attendre que tous sommes ung, et qu'on ne doibt point prevenir, ains entendre l'ung l'autre, ne laissant avoir faulte aux indigentz, ne nécessité. Car nous qui mangeons d'ung mesme pain et beuvons d'ung mesme calice sommes tous ung corps.⁶⁴» Son objectif premier

⁶² Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {C7R}[XVIII].

⁶³ *Ibid.*, {C8R}[XVIII].

⁶⁴ *Ibid.*, {C8V-D1R}[XIX].

fut donc de renforcer la charité entre chrétiens de la même manière que les sacrements, c'est-à-dire par l'amour fraternel avivé par l'identité commune. Or, dans l'état actuel des choses, «la messe est pour donner à entendre la grosse difference entre les prebstres et le peuple⁶⁵» écrivait Farel. En effet, par l'autorité conférée aux prêtres, par l'usage du latin que le peuple ne comprend pas, et par la richesse des vêtements et ornements sacerdotaux, la messe, estima Farel, sert davantage à diviser les chrétiens qu'à les unir, en créant une hiérarchisation artificielle dans le domaine spirituel.

Aux chapitres vingt, vingt-et-un et vingt-deux, le réformateur poursuit son exposé en définissant l'opposition qu'il conçoit entre les œuvres effectuées par charité après que la pénitence ait opéré «changement de vie, changement de propos et de courage⁶⁶» et celles faites dans l'objectif de l'obtention du salut. Ces pratiques, écrivait Farel, notamment les pèlerinages, offrandes et vaines prières faites «sans entendement», empêchent ceux qui s'y adonnent de s'adonner à la véritable charité, «en quoy ilz renoncent la foy et sont pire que infideles.⁶⁷» Il faut aussi noter ici que Farel critique plutôt vertement les confréries comme étant également des facteurs de division entre les chrétiens. Ainsi, il écrivait :

Et toutes gens qui ne sont contentz de la sainte loy de Dieu, mais, comme si elle estoit insuffisante et imperfecte pour saintement vivre, prennent la reigle des hommes, n'estantz plus appelez chrestiens simplement, mais confreres de saint Jaques, de saint Sebastien, de Notre-Dame de Confort, de Nostre-Dame de Grace, de Nostre-Dame du Puis, de Nostre-Dame de Lorette, de Nostre-Dame de Montsarra, de l'ordre du premier ou du second saint François, des grandz, des mineurs ou des minimes. Et ainsi de tous qui prennent telz estat, qu'on appelle espirituels, promettans ce qui n'est en leur puissance, comme perpetuelle chasteté hors du saint mariage, garder tout plein de loix, statutz et ordonnances avec la loy de Dieu. Laquelle ne poeuvent porter seule, cuydantz que en prenant plus grosse charge et plus importable, 'aultres commandementz, plus facilement ilz porteront tout.⁶⁸

Par ce passage, Farel s'attaqua évidemment principalement aux confréries monastiques –ce que semble indiquer la mention des vœux de chasteté-, mais il n'est pas entièrement certain qu'il ne visa pas en même temps les confréries de laïques. Celles-ci, comme on l'a vu, pratiquaient la charité «en vase clos», c'est-à-dire en l'orientant d'abord et avant tout vers

⁶⁵ *Ibid.*, {DIR}[XIX].

⁶⁶ *Ibid.*, {D3V}[XX].

⁶⁷ *Ibid.*, {D5V}[XXI].

⁶⁸ *Ibid.*, {D5V-D6V}[XXI].

leurs propres membres. C'est possiblement cette attitude exclusive qui déplut à Farel, au même titre que le caractère idolâtre de la croyance en l'insuffisance de la seule loi divine. Farel souhaitait visiblement une seule grande confrérie de tous les chrétiens, et ces multiples confréries qu'il dénonçait, qu'elles fussent monastiques ou laïques, lui semblaient certainement être des grands facteurs de division de la solidarité et de la fraternité chrétienne, au même titre que la messe.

C'est cependant aux chapitres vingt-sept, vingt-huit et vingt-neuf que s'exprime le plus nettement l'opposition établie par Farel entre la charité et les œuvres. Le chapitre vingt-sept, portant sur l'adoration des saints, commence de façon assez virulente par la dénonciation de l'idolâtrie et du blasphème associés à cette pratique. Cependant, au milieu du chapitre, Farel changea brusquement de propos pour présenter la conduite contraire et recommandable selon lui. Ainsi, en page {E8R}, on peut lire:

Nous debvons tous prier l'ung pour l'aulture tant que sommes icy, où povons declarer noz necessitez l'ung à l'aulture, corriger et enhorter, avoir joye du bien et grace et relevement de nostre prochain, et tristesse aussi de son mal, erreur, tombement et paovreté. [...] Et sont faictes plusieurs requestes de l'ung à l'aulture qu'il ayde par ses oraisons, comme il appert en saint Paul. Et ce, non point doubtant de la bonté de Dieu, mais affin que la charité soit conservee et augmentee quant invitons les ungs les aultres à prier, et que graces soient rendues à Dieu de plusieurs, quant il donne ce que plusieurs ont demandé et prié, et ainsi Dieu soit plus grandement loué et honoré.⁶⁹

On peut remarquer que dans ce passage, le réformateur tissait une association étroite entre les concepts de *charité*, de *Correction* et d'honneur rendu à Dieu. Qui plus est, Farel indiqua clairement que les prières faites à Dieu par chacun pour son prochain ne devaient nullement avoir pour but d'intercéder, «doubtant de la bonté de Dieu», mais encore une fois simplement de renforcer la solidarité et l'unité entre les chrétiens, et de rendre plus d'honneur à Dieu. Cette vision s'inscrit en faux avec la pratique des prières individuelles faites aux saints pour son propre salut ou celui d'un proche, à la fois isolante et blasphématoire selon Farel. Remarquons encore une fois cette association entre individualisme et blasphème.

⁶⁹ *Ibid.*, {E8R-E8V}[XXVII].

Le réformateur poursuit avec un autre thème mais dans la même ligne de pensée au chapitre vingt-huit, traitant des fêtes. Farel commença par poser que le repos du septième jour fut institué par Dieu, non pas parce que les tâches faites en ce jour sont fondamentalement mauvaises, mais par souci pour ceux qui travaillent, afin de leur laisser un moment de repos, ou «affin qu'on gardast charité, ayant compassion des ouvriers et serviteurs, ne les opprimant point par continuel labeur et travail, mais qu'on leur donnast ung jour de repos apres qu'ilz ont besongné six jours.⁷⁰» Cette position laisse transparaître à la fois une volonté de charité et d'amour fraternel, et une reconnaissance de l'ordre terrestre hiérarchisé entre ceux qui travaillent et ceux qui dirigent, de la part du réformateur. Celui-ci ajouta toutefois une autre signification au septième jour, lequel «designne le grand repos que nostre Seigneur Jesus nous a annoncé, nous commandant de cesser de noz oeuvres de peché.⁷¹» Farel considéra cependant que le chrétien ne devait «compter que ung jour de toute sa vie⁷²» et renoncer totalement au péché sans distinguer les jours. Le repos du septième jour doit donc être observé, mais seulement «en l'honneur de Dieu, et pour garder charité avec son prochain.⁷³» On remarque donc que s'opère, dans la pensée de Farel, une certaine transposition de la notion médiévale de fête du domaine temporel vers le domaine spirituel. Le chrétien doit se considérer en état «d'abandon de ses œuvres de péché» continuellement, et non pas seulement lors du septième jour, et doit observer celui-ci pour des motifs purement détachés de la «comptabilité du salut». La fête, ou le septième jour, telle que les conçut Farel, n'a plus d'autres motifs temporels que d'offrir un peu de repos à ceux qui travaillent. Elle est totalement détachée de toute notion spirituelle autre que d'obéir à la volonté de Dieu. L'essentiel de son contenu spirituel se trouve transposé du monde matériel vers le cœur du chrétien.

Le réformateur estima par ailleurs «ceste multitude de festes» n'est autre chose qu'un efficace moyen inventé par «ceulx qui sont de l'Eglise des iniques [...] pour avoir des messes, offrandes et semblables choses⁷⁴». Comme nous l'avons vu plus haut, il recommanda au

⁷⁰ *Ibid.*, {F2V}[XXVIII].

⁷¹ *Ibid.*, {F3R}[XXVIII].

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, {F3V}[XXVIII].

⁷⁴ *Ibid.*

chrétien de ne pas les observer, et même en public s'il peut le faire sans scandaliser ceux qui ne sont pas encore venus à la Vérité chrétienne. Farel alla même plus loin en questionnant jusqu'à la nécessité du repos du septième jour. En effet, il écrivit : «Il eust esté trop meilleur que ung chascun eust faict comme on faisoit en la primitive Eglise: apres qu'on avoit ouy la parolle de Dieu et prins le pain de benediction tous ensemble en la table de nostre Seigneur, chascun alloit à son oeuvre.⁷⁵» Par ces affirmations, le chapitre vingt-huit constitue une excellente démonstration du caractère purement spirituel de la pseudo utopie mise de l'avant par Farel : la réalisation de celle-ci, si elle devait libérer d'obligations économiques envers l'Église telles qu'offrandes et dîmes, n'entraînait pas moins une augmentation du labeur terrestre par la réduction du nombre de jours de fête. Cette constatation s'inscrit également en parfait accord avec l'association entre l'éthique protestante et la valorisation du travail terrestre dont on a beaucoup débattu depuis la célèbre thèse de Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*⁷⁶.

Enfin, l'exposé de Farel sur l'opposition entre le «foyer du mal» des œuvres et charges ecclésiastiques et le «foyer utopique» de la charité fraternelle se trouve également bien illustré au chapitre vingt-neuf du *Summaire*, intitulé «De la confession envers Dieu. De la reconciliation envers son prochain. De la confession au prebste.» Dans ce chapitre, le réformateur commença par exposer que le sens biblique de la confession est de «donner gloire à Dieu, le magnifier et exalter, confessant sa bonté, puissance et sagesse.⁷⁷» Adjointe à cette reconnaissance de la grandeur divine doit être la prise de conscience de la nature mauvaise de l'homme. Ainsi, la compréhension du fait «qu'il n'y a riens pur ne net que Dieu⁷⁸» constituait pour Farel la véritable nature de la confession. À ceci, il ajouta que la réconciliation fraternelle est non seulement bonne et souhaitable, mais commandée par Dieu, lequel «veult benignité et misericorde, et non sacrifice⁷⁹», «defendant hayne et rancunce [et] commandant sur tout charité et promptitude à pardonner⁸⁰». Les valeurs de solidarité et de

⁷⁵ *Ibid.*, {F4R-F4V}[XXVIII].

⁷⁶ Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, 286 p.

⁷⁷ Guillaume FAREL, *Summaire, op. cit.*, {F4V}[XXIX].

⁷⁸ *Ibid.*, {F5R}[XXIX].

⁷⁹ *Ibid.*, {F5V}[XXIX].

⁸⁰ *Ibid.*, {F5R-F5V}[XXIX].

fraternité sont donc fortement affirmées et identifiées comme participant à la volonté divine. Là où l'opposition avec les pratiques de l'Église intervient, c'est quand Farel avança qu'au grand contraire de ces valeurs, la confession auriculaire est source de grandes dissensions entre les chrétiens. La confession ecclésiastique, estimait le réformateur, «a tresbien servy [au pape] pour sçavoir les secretz des roix et princes pour troubler tout le monde, affin que en eaue trouble il peschast pays et royaumes, et faisant son cas ce pendant que les princes qu'il avoit mys en dissention se combatoient.⁸¹» Qui plus est, avançait-il, ce ne sont pas que les princes qui ont été mis en querelle de par la confession, mais également grande quantité de gens ordinaires, puisque ce n'est pas que le pape, mais aussi bien «les prebstres, moines, religieux et toutes manieres de gentz, oyantz les confessions, [qui] ont sceu toute tromperie et deception, et toute meschanseté, et puis en ont usé.⁸²» Le réformateur conclut son plaidoyer en déclamant les maux qu'il estimait avoir été engendrés par cette pratique ecclésiastique de la confession auriculaire :

Qui sçauroit racompter ne nombrer la grande multitude des ames, lesquelles seduictes par icelle confession, ont esté tirees en enfer? combien de paovres femmes mises à mal? combien de vierges corrupues, veufves devorees, orphelins destruitz, princes empoisonnez, payz desolez, puissances et maisons mises à neant, grandz bordeaux d'hommes et de femmes fondez sumpteusement et entretenuz?⁸³

Une conclusion émerge immédiatement de ces observations : chaque pratique ecclésiastique examinée par Farel est présentée comme ayant pour résultat l'exact contraire de son sens originel, voulu par Dieu, et procédant de la charité fraternelle. Ainsi, les sacrements sont observés «mécaniquement» sans que leur fonction identitaire ne soit comprise, la messe divise les chrétiens au lieu de les réunir, les œuvres, ainsi que les prières, sont pratiquées dans la perspective égoïste de l'obtention de son propre salut, les fêtes au lieu de constituer le repos du chrétien, l'enchaînent par les obligations de dîmes, messes et offrandes, et dissimulent la nécessité d'abandonner les œuvres de péché pour toute la vie, la confession, enfin, fait naître la querelle plus que la réconciliation. On remarque par ailleurs

⁸¹ *Ibid.*, {F6R}[XXIX].

⁸² *Ibid.*, {F6R-F6V}[XXIX].

⁸³ *Ibid.*, {F6V}[XXIX].

que chaque fois qu'il est question d'une pratique, Farel présentait un aspect de la charité comme la valeur opposée à cette pratique, ne pouvant advenir qu'en son absence.

5.3.2 Utopie et assistance

Voyons maintenant quelle est la place que Farel réserva à cette forme particulière de charité qu'est l'assistance aux indigents dans la construction de sa pseudo utopie. Le premier rappel que nous devons faire est que l'assistance, tout comme la charité simple, est souvent associée à la question de la Correction chez Farel. Les individus identifiés par le réformateur comme *indigents*, ou *en nécessité* sont souvent dans sa conception en besoin d'assistance monétaire –ou alimentaire et vestimentaire- mais tout autant en besoin d'assistance doctrinale et spirituelle. Comme nous l'avons vu au moment de traiter de la *Correction* dans le *Summaire*, Farel mit beaucoup d'insistance sur le devoir de chaque chrétien d'aider son prochain à sortir de l'erreur.

En ce qui concerne l'assistance matérielle proprement dite, Farel lui accordait également une place de première importance dans le *Summaire*, affirmant en plusieurs reprises que cet acte répondait directement à la volonté divine. Ainsi, au chapitre vingt-cinq «De aulmosne», le réformateur écrivait : «Ceste pitié et affection doibt estre au bien et proffit du prochain, c'est de celluy que nostre Seigneur presente à toy, et à qui tu poeuz bien faire et ayder, sçachant sa necessité. Car Dieu te commande de ayder à tous ceulx que tu poeux.⁸⁴» Du reste, l'assistance n'est pas que volontaire, mais bien obligatoire dans la conception du réformateur, et ce, bien qu'elle ne soit pas nécessaire à l'obtention du salut. Ainsi, Farel écrivit : «Et pourtant à l'imitation de nostre Pere celeste, qui est tant plein de misericorde que à ceulx qu'il ne debitoit rien ne estoit tenu, a faict telle misericorde et grace, et donner de si grandz dons, nous debvons et sommes tenuz d'avoir compassion et pitié de tous paovres, en leur aydant et secourant⁸⁵». Ce paradoxe de «l'obligation sans obligation» répond bien à la

⁸⁴ *Ibid.*, {E4R-E4V}[XXV].

⁸⁵ *Ibid.*, {E3V}[XXV].

compréhension de la Liberté chrétienne telle que nous l'avons définie plus haut, et identifiée comme «servitude de l'amour agissant».

Par ces lignes, on pourrait déduire que la notion de l'assistance chez Farel était extrêmement inclusive. Ce serait toutefois une erreur, puisque le réformateur dauphinois voyait certaines exceptions à la règle. Celles-ci sont évoquées dans le *Summaire*, l'une très clairement, et les autres plus subtilement. La première et plus évidente de ces distinctions qu'établit le réformateur est celle entre l'aumône faite aux mendiants et celle faite aux ecclésiastiques. Le passage le plus significatif à cet égard se situe à la page {E4V}. Farel, traitant de l'aumône, y déclara :

Mais donner à ceulx qui poeuvent travailler, et qui ont laissé ung peu de biens ou beaucoup, et ont laissé de travailler, où ilz povoient vivre sans donner charge à personne, et ont faict ce pour estre sans travailler et à leur ayse, sans l'affliction qu'il y a vivre parmy le monde, pour vivre oysifvement dedans ung monastere ou aultre lieu, où ilz ne servent que de charger le paovre monde et paovres laboureurs, comme sont les ecclesiastiques, moines et nonnains, qui par leurs reigles et statutz se sont separez des aultres, certes, ce n'est pas aulmosne, mais c'est leur donner la corde pour eulx tuer en les nourrissant en leur meschanseté.⁸⁶

Par ce passage, on apprend d'abord que Farel n'était pas tout à fait étranger aux notions de validité et d'invalidité appliquées à l'assistance. Toutefois, ce que le réformateur critiquait ici n'est pas la supercherie individuelle de chaque «faux mendiant», mais plutôt un système beaucoup plus vaste et institutionnalisé d'escroquerie, mis en œuvre par des gens vivant aux dépends des autres. La composante intentionnelle semble être centrale à cette distinction : pour Farel, au contraire des mendiants ordinaires, les «ecclésiastiques, moines et nonnains» ont choisi volontairement de laisser le travail dans le but vivre dans l'oisiveté. Cette compréhension se heurtant à l'idée de la valorisation du travail terrestre comme composante de la volonté divine, il n'est pas étonnant que le réformateur usa des mots les plus durs pour décrire cette escroquerie, pour lui tout aussi condamnable et issue d'une intention mauvaise que tout autre crime de droit commun.

⁸⁶ *Ibid.*, {E4V}[XXV].

Sans aborder aussi vivement le sujet de la différenciation entre «bons mendiants» et «mauvais mendiants», Farel donna également certains indices portant à croire que l'aptitude au travail pouvait avoir pour lui un certain poids dans l'application de l'assistance aux pauvres laïcs. Ainsi, au chapitre dix-neuf, Farel écrivait que : «ceulx qui venoient à la table estoient incitez de ayder aux paovres *qui ne poeuvent gagner leur vie*, desquelz on congnoist la necessité⁸⁷», laissant entendre par là que seuls ceux qui sont inaptes au travail peuvent véritablement être considérés comme étant en nécessité. De même, au chapitre quarante-deux, le réformateur fit référence aux «paovres *qui ne poeuvent travailler*, mourantz de faim, de soif, en froidure⁸⁸». Toutefois, mis à part ces deux références indirectes à la question de l'aptitude au travail, on n'en relève aucune autre dans le texte entier du *Summaire*. On peut en conclure sans trop de doute que, si la notion de «faux mendiant» faisait bel et bien partie du panorama intellectuel de Farel, celle-ci était bien loin d'appartenir à ses priorités. Le problème de la «fausse mendicité» ne semble donc pas s'être trouvé, chez Farel, associé au «foyer du mal» à l'encontre duquel se construisait sa pseudo utopie. Tout au plus, ce problème est mentionné comme une donnée sociale plus ou moins immuable et sans relation avec la lutte en cours. Rappelons-le, la pseudo utopie que construit Farel est essentiellement de nature spirituelle. Ainsi, le réformateur souhaite voir les chrétiens adopter une attitude globale de charité spontanée et permanente. Si certains «mauvais» tentent d'en abuser, il ne faut pas les y encourager, mais en définitive, ce problème relève de l'administration du glaive temporel, et n'a rien à voir avec l'escroquerie des ecclésiastiques qui est à la fois plus systématique et dommageable au plan spirituel.

Reste la question de l'application égale ou inégale de l'assistance à ceux qui ont la «vraie foi» et à ceux qui ne l'ont pas. A ce propos, Farel mit de l'avant un discours quelque peu contradictoire. En effet, au chapitre vingt-cinq, il écrivait :

Et telle doibt estre ceste misericorde et compassion que non seulement à noz amy et prochains debvons bien faire, mais ainsi que nostre Pere donne la pluie sur les justes et injustes, faict lever son soleil sur les bons et maulvais, ainsi nous debvons bien faire à noz amy et ennemyz, priantz Dieu pour ceulx qui nous persecutent et mettent à mort, rendans

⁸⁷ *Ibid.*, {D2R}[XIX].

⁸⁸ *Ibid.*, {LIV}[XLII].

bien pour mal, donnant à manger à nostre ennemy s'il ha faim et à boire s'il ha soif, en l'aymant et ayant compassion de tous ceulx qui ont nécessité, quelz qu'ilz soient, paovres ignorantz detenuz en erreur, qui persecutent ce qu'ilz ne congnoissent point.⁸⁹

En soi, cette seule affirmation ne laisserait que peu de doute. Farel recommanda d'user d'assistance charitable non seulement envers ceux qui n'ont pas la foi, mais même envers ceux qui, par leur manque de foi, martyrisent les vrais fidèles. Dans un contexte où les persécutions en France menaçaient périodiquement évangéliques et réformateurs, et où Farel exposait encore bien souvent sa propre personne à de nombreux dangers dans les cités suisses qu'il visitait, un tel positionnement peut difficilement sembler hypocrite. Cependant, le réformateur donna d'autres indications dans le texte du *Summaire*, selon lesquelles il semblait réserver l'assistance à ceux et celles qui ont rejoint la «vraie foi». Ainsi, au chapitre vingt, Farel écrivait qu'«aydant à ceulx qui ont nécessité, donnant à manger à *ceulx qui croient en Jesuchrist* quant ilz ont faim et à boire quant ilz ont soif; ce que faisons à iceulx, nous le faisons à Jesus.⁹⁰» De même, au chapitre vingt-cinq, il ajouta : «nous debvons et sommes tenuz d'avoir compassion et pitié de tous paovres, en leur aydant et secourant, *principalement aux domestiques de la foy*, leur communiquant tous biens, graces et dons que Dieu nous a donné.⁹¹» Le mot «domestique», dans ce contexte ne fait pas référence aux serviteurs ou à ceux qui s'occupent de l'entretien de la foi, mais plutôt au sens contraire de «étranger», ou à ceux qui sont de même foi que l'auteur ou le lecteur. Le passage peut être identifié à [Ga 6, 10]⁹², bien que Farel ne donna pas cette référence lui-même dans l'édition de 1534 du *Summaire*. Il est difficile de déterminer laquelle de ces deux attitudes a pu être prédominante dans la pensée du réformateur dauphinois. Mais puisque nous examinons cette question sous l'angle de la perspective utopiste de l'auteur, il est possible de penser que le problème se serait résolu de lui-même dans un monde où l'ensemble des chrétiens aurait rejoint la «vraie foi» et que Farel croyait sur le point de se réaliser.

⁸⁹ *Ibid.*, {E3V-E4R}[XXV].

⁹⁰ *Ibid.*, {D4V}[XX].

⁹¹ *Ibid.*, {E3V}[XXV].

⁹² «Ainsi donc, tant que nous en avons l'occasion, pratiquons le bien à l'égard de tous et surtout de nos frères dans la foi.»

Si l'on veut résumer la place que prend l'assistance dans ce projet pseudo utopique présenté par Guillaume Farel, considérons d'abord que le réformateur ne donna aucune indication qu'il souhaitait voir l'assistance être reprise en mains par le magistrat. Il semble clair que pour lui, cette pratique devait rester l'apanage de chaque individu, puisqu'elle faisait partie de la pratique individuelle de l'application de la volonté divine, et de la glorification individuelle de Dieu. La pratique de l'assistance a certes un aspect communautaire dans la pensée de Farel, mais ce dernier ne nia pas l'aumône individuelle comme le font les théoriciens de la question de la pauvreté qui lui sont contemporains. Cette position est par ailleurs cohérente avec la préférence que Farel semblait accorder à l'«Église invisible» plutôt qu'à l'«Église d'État» comme nous l'avons vu plus haut. Le but de l'assistance reste donc également spirituel pour Farel. Le réformateur ne visa pas l'élimination de la pauvreté comme phénomène, mais considéra plutôt celle-ci comme une composante de la société telle que voulue par Dieu. Les pauvres sont encore présents dans la pseudo utopie de Farel. Cependant, le but spirituel de l'assistance se trouve dégagé du système de la «comptabilité du salut». Les seuls objectifs de cette pratique pour le réformateur sont de servir et honorer Dieu, et d'aider véritablement son prochain. En somme on peut dire que la place générale de l'assistance dans le système de Farel est justement celle de la constante préoccupation du bien-être de son prochain, laquelle répond à la volonté divine.

5.3.3 Utopie et cœur

Avant de conclure, il nous reste à voir comment l'idée de *cœur* sert à catalyser la charité, tant entre les hommes et leurs semblables qu'entre les hommes et Dieu, dans le modèle pseudo utopique exposé dans le *Summaire* de Guillaume Farel. Comme nous l'avons vu avec l'étude de Jean Nagle⁹³, l'idée de *cœur*, pouvait revêtir plusieurs fonctions dans les mentalités de la société d'Ancien Régime. Le tableau 5.2 ci-dessous montre les différentes fonctions rattachées à l'idée de *cœur* dans le *Summaire*.

⁹³ Jean NAGLE, *La civilisation du cœur : Histoire du sentiment politique en France du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Arthème Fayard, 1998, 413 p.

Tableau 5.3
Fonctions du cœur dans le *Summaire* de Guillaume Farel

Fonctions	Nombre d'occurrences
Pensée et mémoire, intention	18
Communication et communion (incluant : inscription de la Loi divine dans les cœurs)	14
Affectivité	12
Don du cœur	6
Cœur renouvelé, purifié, etc.	6

C'est en agissant ensemble que ces différentes fonctions en viennent à faire du cœur l'organe central de l'expression et de l'accomplissement de la charité. Cette «équation» cordiale, qui mène à la charité est admirablement exposée par Farel au chapitre vingt-neuf du *Summaire*, portant sur la confession. Avant de l'examiner elle-même, toutefois, il nous faut définir la signification de chacune de ses composantes, et pour ce faire, examiner les formes que prennent les différentes fonctions cordiales dans le traité de Farel.

Des cinq fonctions du cœur dénombrées ci-dessus, seule la première, soit la fonction cognitive et mémorielle, ne participe pas à cette «équation cordiale». Bien qu'elle soit la fonction qui est la plus associée à l'idée de cœur dans le texte, elle apparaît plutôt comme une étape préliminaire ou subséquente à la transformation qui provoque le «renouvellement du cœur». Puisqu'elle désigne la plupart du temps une intention, cette fonction du cœur peut intervenir chez l'homme non touché par la grâce divine, et provoquer une intention mauvaise, ou alors chez celui dont le cœur a été purifié par Dieu, et dans ce cas être la source des intentions charitables. Farel ne fit pas de différenciation à ce niveau. Le cœur est pour tous le récipient d'où émergent les pensées et les intentions. Lorsque celui-ci est vide de la grâce divine, «L'homme est meschant [...] toute la production des pensees de son coeur est tant seulement à mal en tout temps. Car il est chair, et ce qui vient de son coeur est mal et toute affection de chair.⁹⁴» À l'opposé, lorsque le cœur est rempli de la grâce divine, «quant Dieu nous donne nouveau coeur, comme demande le prophete [...] les oeuvres de mort meurent et

⁹⁴ Guillaume FAREL, *Summaire*, *op. cit.*, {A7R-A8R}[II].

celles de vie surviennent.⁹⁵» Farel prévint toutefois à plusieurs reprises de ne se fier qu'à la règle des Écritures, et jamais aux pensées du cœur pour juger si un enseignement ou une pratique vient de Dieu ou non. Ainsi, il écrivait : «pourtant ne fault estre legier à suyvre ce qui nous semble estre de Dieu, tant ce qui vient de nostre coeur, comme d'autrui, mais fault prouver diligemment quel esperit c'est.⁹⁶» Pour Farel, la fonction cognitive et intentionnelle du cœur de l'homme ne semble donc pas avoir une grande valeur lorsque celui-ci est laissé à lui-même.

Un autre degré d'importance est accordé à la fonction communicative du cœur, et spécialement lorsqu'il est question de communication entre l'homme et Dieu. En fait, dans le *Summaire*, c'est essentiellement entre Dieu et les hommes que la fonction communicative du cœur intervient. Lorsqu'il s'agit des rapports entre les hommes, la fonction du cœur est davantage affective que communicative, comme nous le verrons plus loin. En ce qui concerne la communication de Dieu vers les hommes, l'expression que privilégie Farel est «l'inscription de la loi –ou de l'ordonnance- divine dans les cœurs⁹⁷». C'est par ce moyen et à travers ce canal que Dieu initie le contact avec le chrétien. Celui-ci recevant le message par son cœur, peut également employer cet organe pour communiquer à son tour avec Dieu. Au chapitre vingt-quatre du *Summaire*, intitulé «De prière et oraison», Farel insista beaucoup sur le rôle joué par le cœur dans la communication du chrétien vers Dieu. Ainsi, il écrivait : «En l'oraison la bouche n'est ja [sic] requise qu'elle parle, mais le coeur seulement [...] c'est affin qu'en nostre coeur nous ne pensons de Dieu sinon comme ceste tresbelle oraison porte, qu'il est nostre Pere, et que en foy vraye et bonne conscience nous allons à luy, levans noz coeurs aux choses celestes⁹⁸». Cette belle image qu'utilisa le réformateur lorsqu'il parlait de «lever nos coeurs aux choses célestes» illustre bien l'état de sérénité et de purification qu'apporte la communication avec le divin. Plus loin, Farel ajouta qu'en la véritable oraison, «la langue cesse beaucoup plus tost que le coeur et [qu']elle commence à parler long temps apres le

⁹⁵ *Ibid.*, {D4V}[XX].

⁹⁶ *Ibid.*, {B4V-B5R}[VIII].

⁹⁷ *Ibid.*, {A7R}[I], {B3V}[VII] et {D5R}[XXI].

⁹⁸ *Ibid.*, {E1R-E1V}[XXIV].

cœur; et [que] jamais la langue ne parle pour prier si le cœur n'est avec Dieu.⁹⁹» On constate donc que sans le cœur, aucune communication n'est possible avec le divin.

La fonction affective du cœur, quant à elle, se répartit plus équitablement entre l'affectivité ressentie envers Dieu et celle ressentie envers son prochain. En plusieurs reprises, Farel mentionna l'amour «de tout notre cœur» que les chrétiens doivent avoir pour Dieu¹⁰⁰. De même, au chapitre vingt-cinq «De aulmosne», le réformateur utilisa la fonction affective du cœur pour décrire le rapport entre le chrétien et son prochain en état de nécessité. Ainsi, il écrivait :

Aulmosne est misericorde et compassion, quant les entrailles esmeues de pitié sur la poavreté et nécessité qu'on voit en ung aultre, luy secourant et aydant. Comme si le pere voiant son filz en grosse nécessité, son cœur et ses entrailles esmeuz et eschauffez par compassion, font que soudain il ayde et secourt son filz. Et aussi la mere à son enfant tellement eschauffee qu'elle passeroit parmy le feu et ses ennemys pour le secourir. Cecy advient aussi de frere à frere, d'amy à amy.¹⁰¹

On remarque donc que le cœur chrétien, chez Farel, possède la capacité de ressentir de l'affectivité pure -dégagée de toute pensée ou intention- à la fois envers Dieu et envers son prochain.

Quant aux deux dernières fonctions du cœur présentes dans le *Summaire*, soit le don du cœur et le renouvellement du cœur, on les retrouve également exposées à plusieurs reprises dans le texte. Au chapitre vingt-six «De adorer Dieu», Farel décrivait bien la participation du cœur comme offrande dans le système de don qui s'établit entre Dieu et le Chrétien. Le réformateur écrivait : «La vraye adoration de Dieu, son pur service, est luy donner entierement le coeur en le reconnoissant comme seul souverain Seigneur et Maistre, vray Dieu et vray Pere, sans nul aultre¹⁰²» tout comme dans les rapports de dons propres à la vassalité décrits par Nagle, le cœur est ici le gage de la fidélité accordée par celui qui l'offre. En retour de ce don, Dieu offre son support au chrétien, et «assiste continuellement à ceulx

⁹⁹ *Ibid.*, {E2R-E2V}[XXIV].

¹⁰⁰ *Ibid.*, {B6V}[IX], {D4R}[XX], {D7R}[XXII].

¹⁰¹ *Ibid.*, {E2V-E3R}[XXV].

¹⁰² *Ibid.*, {E5R}[XXVI].

qui l'ayment.¹⁰³» Enfin, le cœur renouvelé constitue la dernière fonction cordiale employée par Farel, et consiste en l'étape ultime du cœur chrétien ayant passé par toutes les autres fonctions, et étant désormais, purgé, lavé de toute intention mauvaise par l'action divine qui le reçoit et y inscrit la parole salvatrice.

L'ensemble du processus est très nettement décrit, comme nous l'avons dit plus haut, dans la deuxième moitié du chapitre vingt-neuf, soit entre les pages {F7V} et {G1R}. Farel posa comme point de départ le «cœur congnoissant et sentant le jugement, ire et indignation de Dieu, qu'il a desservy par son péché¹⁰⁴». C'est l'étape de la communication. Suit «ung grand troublement et emotion de coeur affligé de tous costez, tellement qu'il est tout brisé, comminué et rompu» provoquant un état de «contrition de coeur et coeur contrit¹⁰⁵» dans lequel s'exerce la fonction affective du cœur. Le chrétien une fois placé dans cet état s'en remet à Dieu par le don de son cœur, et «Dieu tresmisericordieux ne mesprisant ce coeur ainsi brisé et rompu, le receoit à grace et mercy.¹⁰⁶» Enfin, le renouvellement du cœur est opéré, et «le coeur desolé et affligé à cause de l'ire et indignation qu'il sentoit par ses pechez, par Jesuchrist receoit toute consolation, paix et joye, en soy sentant par foy estre delivré et absoulz par Jesus. Et non seulement absoulz, mais incorporé et uni par vraye foy en Jesus¹⁰⁷».

C'est à cette étape que le cœur peut alors véritablement se tourner vers les autres chrétiens dans un esprit de charité affermi. De cette démonstration on doit donc retenir que le cœur participe à l'expression de la charité et –par extension- à la construction de la pseudo utopie exposée par Farel, principalement en étant le canal par lequel le chrétien communique avec Dieu, et établit une relation de don avec lui, dans laquelle il offre sa fidélité et reçoit en échange un cœur neuf et lavé de toute intention égoïste, prêt à se mettre au service de ses semblables en état de «servitude de l'amour agissant». Outre cette fonction principale, le cœur joue également un rôle dans l'application directe de la charité en étant «échauffé et ému» devant la nécessité du prochain.

¹⁰³ *Ibid.*, {E5V}[XXVI].

¹⁰⁴ *Ibid.*, {F8R}[XXIX].

¹⁰⁵ *Ibid.*, {F7V}[XXIX].

¹⁰⁶ *Ibid.*, {F8V}[XXIX].

¹⁰⁷ *Ibid.*

5.3.4 Utopie : conclusion

Pour conclure sur les rapports entre la charité, le cœur et les aspects utopiques mis de l'avant dans le *Summaire*, l'on doit se poser deux questions : premièrement comment les notions de charité et de cœur participent-elles à l'élaboration d'un projet socioreligieux à tendance utopique chez Farel, et deuxièmement, comment cette pseudo utopie exposée par le réformateur s'inscrit-elle dans le cadre plus large de la tolérance accordée dans son discours? Pour répondre à la première question, il faut rappeler le modèle utopique de Mucchielli, dans lequel sont placés en opposition un «foyer du mal», source des maux de la société où vit l'utopiste, et un «foyer utopique» qui lui est symétriquement opposé dans le plan positif. Dans le *Summaire*, cette notion s'exprime par l'opposition entre l'amour de soi-même des chrétiens captifs du système de «comptabilité du salut», et la charité fraternelle des chrétiens libérés et ouverts au service de leurs semblables et à la glorification de Dieu. Le cœur, dans ce schéma, se trouve à être le théâtre de la transformation du premier de ces états vers le second. On passe donc de cœur pensant à mal vers cœur renouvelé, charitable. Enfin, la construction utopique passe par la proposition d'une société renouvelée où le principal défaut d'auparavant a été remplacé par la vertu qui lui est symétriquement opposée.

Quant à la seconde question, on peut dire que c'est par l'aspect communautaire, rassembleur et identitaire qui caractérise la pseudo utopie présentée par Farel que celle-ci rejoint la question des concessions de tolérance faites par l'auteur. Bien qu'il n'utilise qu'une fois le mot «concorde» dans tout le *Summaire*¹⁰⁸, tout le propos de Farel est traversé par cette notion d'«union des cœurs» ou d'«amitié politique» telle que la décrit Nagle¹⁰⁹. La charité, au sens d'amour fraternel, qui est proposée par le réformateur et qui est à la base de sa construction utopique, s'inscrit en faux contre toutes les pratiques et hiérarchies ecclésiastiques qui divisent les chrétiens, favorisent les querelles, et ainsi de suite. Farel

¹⁰⁸ Guillaume FAREL, *Summaire*, op. cit., {A3V}[PRÉAMBULE].

¹⁰⁹ Jean NAGLE, *La civilisation du cœur*, op. cit., p. 191.

souhaite également que l'assistance et la Correction charitable soient pratiquées autant envers les amis qu'envers les ennemis de la foi, ceux qui martyrisent les évangéliques et persécutent les fidèles. Dans un contexte où la Réforme était encore loin d'avoir le haut du pavé partout où elle tentait de s'implanter, cette patience envers ses plus farouches ennemis témoigne d'un certain esprit de tolérance. Également, compte tenu du fait que le *Summaire* traite beaucoup de la question de l'assistance, c'est également une marque de tolérance de la part de Farel, envers les mendiants cette fois-ci, de ne pas décrier le phénomène de la pauvreté ni réellement attaquer les «faux mendiants» comme le font beaucoup d'autres traités de son époque. Au grand contraire, le réformateur dauphinois semble accepter plutôt bien le phénomène de la pauvreté, si l'on se fie aux standards de son époque, et chercher à offrir aux pauvres le meilleur soutien possible de la part de la communauté chrétienne.

5.4 CONCLUSIONS : LA TOLÉRANCE ACCORDÉE CHEZ FAREL

En conclusion de ce chapitre portant sur la tolérance accordée dans le *Summaire* de Guillaume Farel, il faut d'abord remarquer que l'auteur aborda cet aspect de la question par l'entremise d'un registre fort différent de celui employé pour la tolérance demandée. Comme nous l'avons vu, le propos de l'auteur quant aux demandes de tolérance est très revendicateur, et tient davantage d'une attitude de proclamation de libertés qu'il tint pour acquises, plutôt que d'humbles demandes de concessions qui seraient adressées aux pouvoirs temporels. L'attitude de Farel, à ce niveau, est donc assez rigide et intransigente. Il en va tout autrement en ce qui concerne la tolérance accordée par l'auteur. En cette matière, l'attitude de Farel –telle qu'exposée dans le *Summaire*– semble s'apparenter davantage à celle mise de l'avant par Luther avant 1525, ou même à ce que nous avons identifié plus haut comme la «première phase de la tolérance» chez Sébastien Castellion, c'est-à-dire un état général d'indulgence et de patience face à l'erreur, motivé par une vision communautaire et fraternelle de la chrétienté. La forme de Correction qui est exposée par Farel dans son traité apparaît effectivement très indulgente lorsqu'on la compare à celle des autres réformateurs dans la période située après les années 1524 et 1525. Farel ne demande ni de punir le corrigé pour «venger l'outrage fait à Dieu», ni de l'isoler pour éliminer tout danger de

«contamination hérétique». Il ne souhaite pas non plus que la Correction soit prise en mains par les pouvoirs temporels, ni qu'elle s'exerce au moyen de coercition physique. Pour lui, il semble que le but premier de la Correction soit le salut du corrigé, et que la forme la plus «violente» par laquelle elle puisse s'exercer soit la coercition émotionnelle causée par l'isolement relatif imposé par l'excommunication.

Cette façon de voir les choses s'inscrit dans le modèle plus général d'une chrétienté communautaire et fraternellement unie au sein d'une «Église invisible», par opposition autant à une Église romaine très impliquée dans la sphère temporelle qu'à une «Église d'État» telle que souhaitée par d'autres réformateurs. Le ciment de cette «chrétienté modèle», pour le réformateur, se doit d'être la charité, entendue autant au sens d'amour fraternel que d'assistance aux indigents. Ainsi, le projet socioreligieux mis de l'avant dans le *Summaire* s'apparente à une «pseudo utopie» construite autour de l'opposition entre ce «foyer utopique» qu'est la charité et le «foyer du mal» qui lui correspond dans la société que Farel dénonce, soit le système de la «comptabilité du salut» passant par les œuvres et charges ecclésiastiques. On peut aussi définir cette opposition comme celle qu'il y a entre l'amour de son prochain et de Dieu d'une part, et l'amour de soi d'autre part. Dans ce modèle, charité, assistance et imagerie du cœur ont toutes trois leurs fonctions contribuant à la conception d'une société chrétienne basée sur la fraternité, la solidarité et la concorde. La charité, en tant qu'amour fraternel, est présentée comme en opposition directe aux charges et pratiques ecclésiastiques qui lui sont des entraves. Farel estime que la véritable charité ne peut survenir qu'en l'absence de ces obligations, car celles-ci résultent toujours en l'exact contraire de leur sens originel. L'assistance, pour sa part, est présentée suivant le concept de «l'obligation sans obligation» ou de la «servitude de l'amour agissant». Par opposition, le réformateur critique l'aumône faite aux ecclésiastiques, associée au «foyer du mal» puisque consistant en un mécanisme d'escroquerie systématique et dommageable spirituellement. Le problème de la fausse mendicité est également reconnu, mais très peu abordé, puisque de moindre importance. L'assistance pour Farel est enfin une pratique individuelle et dont le but demeure spirituel –bien qu'il ne touche pas l'acquisition du salut- : il ne s'agit pas d'éliminer le phénomène de la pauvreté, mais de servir Dieu en se préoccupant du bien-être de son prochain.

Le cœur, enfin, joue à l'intérieur de ce système le rôle de catalyseur de la charité, et de la communication des hommes avec Dieu et entre eux. Farel définit le processus de «renouvellement du cœur» comme le moyen dont les hommes abandonnent les «œuvres de mort» qui ne les servent qu'en illusion pour entamer les «œuvres de vie» qui servent véritablement à Dieu et au prochain. La première étape du processus est celle par laquelle le cœur, communiquant avec Dieu, connaît son courroux né des péchés humains. Suit l'étape purement affective où le cœur est contrit et affecté par le mal de cette connaissance. Le chrétien offre donc son cœur à Dieu, établissant une relation de don où le cœur, c'est-à-dire la fidélité, est le paiement en échange duquel il reçoit un «cœur renouvelé», lavé de toutes pensées et intentions mauvaises et centrées sur soi. Enfin, grâce à ce cœur renouvelé et tourné vers Dieu et son prochain, le chrétien peut s'ouvrir au véritable esprit de la charité, dans la communication avec son prochain et l'affection pour lui qui forment les bases de la «servitude de l'amour agissant».

CONCLUSION

En conclusion, nous voulons rappeler quelles ont été les motivations, objectifs, orientations et résultats de ce travail. Tout d'abord, ce mémoire fut rédigé dans le but de remplir une exigence partielle à l'obtention de la maîtrise en histoire. Cependant, il comportait également un but de recherche, c'est-à-dire celui d'apporter une contribution au champ d'étude de la Réforme francophone avant Jean Calvin. Plus spécifiquement, il visait également à apporter une contribution à la recherche sur la personne de Guillaume Farel, dont on n'a commencé à reconnaître la véritable importance historique que depuis peu. Par ailleurs, certaines motivations supplémentaires, absentes au début du travail, s'imposèrent d'elles mêmes avec une évidence que l'on ne pouvait pas ignorer. Au cours des dernières années, tant sur la scène internationale qu'à l'échelle locale, les questions entourant la tolérance et l'intolérance, particulièrement en ce qui concerne la religion et la foi, redevinrent brutalement d'actualité, suivant des événements dont on aurait difficilement pu deviner l'ampleur avant d'y être confrontés. Dans ce contexte, une étude des idées portant sur la tolérance et la non-violence religieuse devenait on ne peut plus pertinente, même si elle se penchait sur une période reculée comme le XVI^e siècle. Bien qu'on ne puisse certainement pas les transposer directement dans notre propre contexte historique, les idées qui se dégagent d'une telle étude sont d'une valeur indéniable et enrichissent la réflexion sur ce sujet qu'on ne peut plus –et qu'on ne doit plus– ignorer.

Ce mémoire consistait essentiellement en l'analyse d'une source première quant à une question donnée. Son envergure fut limitée par certaines balises voulues pour éviter que l'on se perde dans la complexité du sujet. Ainsi, le travail se limita à l'examen d'une question précise, bien que complexe en soi : la tolérance et la non-violence dans la Réforme francophone avant Calvin. L'étude de cette question était cantonnée à un document unique, mais de grande importance pour son époque, et situé dans une strate chronologique relativement étroite, c'est-à-dire la période allant avec plus ou moins d'exactitude du départ de Farel du groupe de Meaux en 1523 à la conversion de Genève et Lausanne en 1536, la

rédaction initiale du *Summaire* se situant approximativement au point milieu de cette période, en 1529. Quant au cadre géographique de cette étude, il correspondait de façon large à l'espace francophone du début du XVI^e siècle, mais de façon plus précise, il était constitué des seules régions francophones de la partie ouest de la Suisse actuelle, puisque ce fut dans cette région que Farel concentra son action dans la période de référence.

Ce travail s'attaquait à la résolution de certains problèmes qu'il est utile de rappeler ici. D'abord, il était important de bien situer la question afin d'éviter le piège de l'anachronisme qui aurait consisté à rechercher au XVI^e siècle une forme de tolérance équivalente à celle que nous connaissons en ce début de XXI^e siècle. Ainsi, il fallait saisir les différentes façons dont s'articule la notion de tolérance au XVI^e siècle. Ensuite, il était important de bien maîtriser toutes les facettes du contexte historique entourant la rédaction du *Summaire* en 1529, et sa réédition en 1534. De même, il fallait établir distinction entre tolérance demandée et tolérance accordée dans le texte en identifiant les arguments que l'auteur utilisait sous chaque registre. Enfin, nous devions saisir dans toute leur complexité les notions par lesquelles Farel exprime sa conception de la tolérance, soit : Examen, Liberté chrétienne, Correction, charité et cœur. Par la résolution de ces problèmes, le travail avait pour objectif de découvrir la perception de l'idée de tolérance chez Farel et les modalités de l'expression de cette idée dans le *Summaire*. Suite à cette compréhension, nous devions situer l'auteur sur ce sujet dans le panorama de la Réforme, et dans celui du XVI^e siècle.

La méthode employée dans ce travail fut la méthode classique du commentaire de document. Une critique externe établit d'abord le contexte de production du document ainsi que les informations relatives aux origines et au parcours de son auteur. Ensuite, la critique interne du document procéda à l'analyse de son contenu selon trois angles d'approche. Le premier volet de cette étude du contenu fut l'examen de l'aspect sémantique du texte, par lequel on détermina quel était le vocabulaire de la tolérance chez Farel. Pour cette partie, on a eu recours à la méthodologie des champs sémantiques proposée par William H. Huseman, et on vérifia si on trouvait dans le *Summaire* la même opposition entre les champs sémantiques de *tolérer* et *permettre* que ce chercheur a découvert dans son propre corpus de documents.

Par la suite, les deuxième et troisième volets de la critique interne furent respectivement consacrés à l'étude de la tolérance demandée et de la tolérance accordée dans le *Summaire*.

Les résultats obtenus de ces analyses furent les suivants. Au niveau de l'étude sémantique, on remarqua que le *Summaire* ne répondait pas à l'hypothèse de William H. Huseman. On n'y trouva effectivement pas d'opposition, comme dans les textes étudiés par cet historien, entre les mots appartenant aux réseaux sémantiques de *tolérer* et *permettre*. Les mots appartenant à ces deux réseaux semblèrent plutôt interchangeables sous la plume de Farel, et pouvaient être utilisés dans un sens positif ou négatif selon la circonstance. Le déterminant qui teintait ces mots de valeur positive ou négative reposait quant à lui dans l'origine divine ou humaine de l'action ou de l'attitude qu'ils servaient à représenter. Ainsi, lorsqu'ils étaient rattachés à une action divine, les mots appartenant aux deux réseaux sémantiques avaient tendance à être chargés de valeur positive chez Farel, alors que lorsqu'ils étaient rattachés à des actions humaines, on les trouvait généralement teintés de valeur négative. Par ailleurs, on a pu identifier dans le *Summaire* un troisième réseau sémantique qui définissait plus efficacement l'expression des idées de tolérance et de non-violence chez l'auteur, c'est-à-dire celui qui se construisait autour des mots *charité* et *cœur*. Les mots appartenant à ce nouveau réseau sémantique servaient dans le texte à exprimer l'idée de tolérance, non seulement presque exclusivement comme une valeur positive, mais également comme appliquée la plupart du temps à des actions humaines.

L'étude de la tolérance demandée dans le *Summaire*, quant à elle, montra de façon nette que Farel ne présentait pas de demandes de tolérance ni de permission aux pouvoirs temporels, mais proclamait plutôt des libertés et droits d'origine divine à travers les notions d'Examen et de Liberté chrétienne. La conception des «Deux Royaumes», qui repose sur la division nette des sphères temporelle et spirituelle, éliminait dans la pensée du réformateur toute possibilité de recourir au magistrat ou au prince dans le domaine des affaires de la foi qui ne dépendait pas de sa juridiction. Farel employait bien la notion de permission, mais il la transposait des mains de l'autorité temporelle directement vers celles de la seule autorité spirituelle légitime, Dieu.

Quant à la tolérance accordée, Farel l'abordait sous un tout autre registre, faisant preuve de beaucoup de patience et de douceur en comparaison des autres grands réformateurs. L'approche de la Correction qu'il mettait de l'avant, entre autres, était davantage fraternelle qu'ecclésiastique, en ce sens que Farel la laissait bien plus entre les mains de «l'Église invisible» communautaire et locale, intérieure à chaque chrétien, qu'entre celles d'une Église d'État à laquelle se résigna Luther et qui fut voulue dès le début par Zwingli. Le Dauphinois refusait également d'employer plusieurs notions parallèles à la Correction auxquelles les autres réformateurs ne tournèrent pas le dos, telles que la peur de la contagion hérétique, le souci de protéger le «bien commun», la nécessité de venger l'outrage fait à Dieu par l'errant en foi, l'expulsion totale de l'excommunié, et enfin le recours à la coercition physique dans le processus de Correction. Farel ne proposait pas l'acceptation de l'erreur, mais il suggérait la patience, la tolérance et la douceur dans sa correction. La seule forme de coercition qu'il acceptait était la coercition émotionnelle exercée sur l'excommunié par la peine et la honte d'être exclu de l'eucharistie. En ce sens, on peut affirmer que la question de la Correction exprimait bien la notion de la *tolération* chez Farel, de la même manière que l'Examen et la Liberté chrétienne exprimaient son utilisation du concept de *permission* transposé dans la sphère divine.

Enfin, l'analyse de la tolérance accordée a également révélé l'élaboration par Farel d'une pseudo utopie évangélique et charitable, c'est-à-dire fonctionnant dans l'obéissance de la parole de Dieu et l'amour fraternel. Une place majeure était accordée à la notion de *cœur* dans cette pseudo utopie. Celui-ci s'inscrivait comme une composante essentielle dans le rapport de don du chrétien envers Dieu, qu'on peut résumer par l'idée que le don de la fidélité représentée par le cœur amenait en retour au chrétien la réception d'un cœur renouvelé offert par Dieu, et point de départ des «œuvres de vie» effectuées par pur amour, en liberté de toute contrainte. Ainsi, le cœur renouvelé agissait ensuite pour le chrétien comme catalyseur de la charité envers Dieu et envers son prochain.

Quelques conclusions émergent de ces analyses. Sans prétendre pouvoir saisir l'ensemble des raisons pouvant être à la source de l'attitude de Farel quant à la tolérance, il est possible d'avancer prudemment certaines hypothèses de réponse. Deux principales voies d'explications nous semblent susceptibles d'apporter une certaine compréhension vis-à-vis des positions du réformateur. La première voie est celle de l'explication par le contexte historique. Comme nous l'avons vu, la rédaction initiale du *Summaire* se situe dans l'intervalle entre la conversion de Berne qui lança l'expansion de la Réforme dans l'actuelle Suisse de l'ouest, et la seconde bataille de Kappel qui freina sa progression dans l'est de la Suisse. Il est donc plausible que cet intervalle ait été le moment où l'enthousiasme des réformés et leur confiance en une victoire totale et imminente étaient aux plus haut. Le sentiment de l'accomplissement de la volonté divine peut ainsi expliquer en partie le peu d'appels lancés à l'autorité temporelle d'une part, et la patience envers les «errants en foi» d'autre part. Les contraintes terrestres prennent en effet une importance plus relative lorsque l'on s'attend à ce que la main de Dieu les balaye d'un moment à l'autre. Suivant cette hypothèse, Farel n'aurait pas changé de ton lors de la réédition de 1534, puisque malgré l'arrêt de la progression de la Réforme des Zurichois, celle des Bernois battait toujours son plein.

À elle seule, l'hypothèse du contexte historique ne peut toutefois pas expliquer l'attitude entière de Farel quant à la tolérance. La seconde voie d'explication qu'il est possible d'explorer est celle de l'explication par les convictions évangéliques du réformateur dauphinois. Selon cette considération, Farel ne fait aucunement appel au pouvoir temporel tout simplement parce qu'il ne lui accorde aucune légitimité en regard des affaires spirituelles. Les proclamations de *permissions* de Farel, à travers les thèmes de l'Examen et de la Liberté chrétienne, sont en fait des dénonciations d'un ordre des choses bouleversé par rapport à ce qu'il devrait être et devenu illégitime. Cependant, aucun appel n'est lancé au magistrat puisque le redressement de cette situation ne relève pas de lui. Il y aurait une grave contradiction doctrinale, pour Farel du moins, à appeler le pouvoir temporel au secours d'une Église dont on accuse justement les responsables de se comporter comme des seigneurs séculiers. La seule source de légitimité est donc l'Évangile. En ce sens, les rapports que Farel entretient avec le pouvoir temporel dénotent une certaine franchise et un certain courage. Le

réformateur refuse de se réclamer de ses puissants appuis terrestres tant il a confiance en la volonté divine. Les convictions évangéliques de Farel peuvent aussi contribuer à expliquer son attitude indulgente envers les «errants en foi». Pour les mêmes raisons qui le portent à refuser de faire appel au magistrat, le réformateur estime qu'il n'est pas du ressort de l'homme de juger, ou de remettre en question des jugements divins dans les cas de correction spirituelle. Il y a, au contraire, une nécessité de respecter la prérogative divine de la punition au jour du jugement, et donc de dispenser aux errants au maximum un avertissement au moyen de l'excommunication. Cette réflexion –que l'on pourrait presque assimiler à certaines des idées de Castellion- n'exclut pas la nécessité pour tous de se soumettre à la Vérité chrétienne, mais elle instaure la patience et la tolérance dans l'attente de l'exécution du plan divin. Cette patience et cette tolérance sont ainsi très fortes chez Farel, puisqu'elles témoignent de la grande confiance du Dauphinois en la volonté de Dieu.

On ne peut se défaire également d'un certain sentiment de la subsistance en Farel de certaines tendances humanistes provenant de son passé auprès des évangéliques français. Cette impression est trop légère pour constituer une troisième piste d'explications aux positions du Dauphinois sur la tolérance, mais on devait tout de même la mentionner. Rappelons que Farel favorise la concorde et l'amour fraternel plutôt que le règlement politique de querelles religieuses. Les espoirs qu'il plaçait en l'union des chrétiens au sein d'une société renouvelée, charitable et évangélique ne sont d'ailleurs pas sans parenté avec certaines des aspirations de l'humanisme chrétien.

Les pistes de recherche les plus intéressantes qui s'ouvrent à la suite de ce travail emboîtent d'ailleurs le pas à cette réflexion. Puisque dans ce travail nous avons étudié un espace majoritairement suisse et francophone, il serait intéressant de pousser plus avant la réflexion en comparant la vision pseudo utopique de Farel à ce qui se passait dans d'autres villes touchées par la Réforme, mais fortement imprégnées d'humanisme. Deux noms viennent immédiatement à l'esprit : Bâle pour le foyer d'humanisme qu'elle constituait, et Strasbourg, ville d'œcuménisme réformé où toutes les tendances se mélangeaient, située au carrefour entre l'Allemagne, la France et la Suisse. Dans cette dernière cité, il serait judicieux

d'examiner comment les idées des chefs de la Réforme -Bucer, Capiton, ainsi que Mathias Zell, qui se voulaient également rassembleurs- peuvent se comparer à celles de Farel que nous avons examiné dans ce mémoire.

BIBLIOGRAPHIE

Sources premières

BRANT, Sebastian, *La nef des fous* (titre original : *Das Narrenschiff*), traduit par Nicole TAUBES, Paris, José Corti, 1997, 375 p.

CALVIN, Jean, *Institutes of the Christian Religion : 1536 edition*, Grand Rapids, Michigan, USA, Eerdmans Publishing co., 1986 (1975), traduit et annoté par Ford Lewis BATTLES, 396 p.

FAREL, Guillaume, *Le Pater Noster et le Credo en françoys*, Lyon, Vaugris, 1524, publié par Francis HIGMAN, Genève, Droz, 1982, 68 p.

FAREL, Guillaume, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain* (Turin?, s.é., 1525?), présenté par Arthur-L. HOFER, Neuchâtel, Éditions Belle Rivière, 1980, 335 p.

FAREL, Guillaume, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, Neuchâtel, Pierre de Vingle, 1534.

MORE, Thomas, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, 1987, 248 p.

ZWINGLI, Ulrich, *Commentarius de vera et falsa religione*, Zurich, Froschauer, 1525, dans *The Latin works of Huldreich Zwingli*, Vol. III, Philadelphia, The Heidelberg press, 1929.

ZWINGLI, Huldrych, *Exposition de la foi*, dans Jacques COURVOISIER, présenté par, *Huldrych Zwingli : Deux traités sur le Credo*, Paris, Beauchesne, 1986, 136 p.

Dictionnaires, encyclopédies, ouvrages de référence

GAUVARD, Claude, Alain DE LIBERA et Michel ZINK, sous la direction de, *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, PUF, 2002, 1548 p.

HERMINJARD, Aimé Louis, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques*, Genève, H. Georg, 1878-1897, v. I-V.

- HIGMAN, Francis M., *Piety and the people : religious printing in French, 1511-1551*, Aldershot, Hants, England, Scolar Press, 1996, 534 p.
- HILLERBRAND, Hans J., *The Oxford Encyclopedia of Reformation*, New York, Oxford University Press, 1996, Volumes I-IV.
- HUGUET, Edmond, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, H. Champion, 1925, 7 v.
- JOUANNA, Arlette, Philippe HAMON, Dominique BILOGHI, Guy Le THIEC, *La France de la Renaissance : histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2001, 1226 p.
- REY, Alain et Marianne TOMMI, sous la direction de, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2004, 3 v., 4304 p.
- Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Paris, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1998, 876 p.
- La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956, 1669 p.

Articles de périodiques

- BENSE, Walter F., «Paris Theologians on War and Peace, 1521-1529», *Church History*, Chicago, American Society of Church History, 1932-, Vol. 41 (1972), pp. 168-185.
- FEBVRE, Lucien, *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, 1911, pp. 184-185.
- HIGMAN, Francis, «Dates clés de la Réforme française», *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, XXXVIII (1976), pp. 237-247
- HUSEMAN, William H., «The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century», *Sixteenth Century Journal*, Vol. 15, No. 3 (Automne 1984), pp. 293-310.
- LECLER, Joseph, «Protestantisme et libre examen : Les étapes d'une controverse», *Recherches de Science Religieuse*, No 57 (1969), pp. 321-374.
- NICHOLLS, David J., «The nature of popular heresy in France, 1520-1542», *The Historical Journal*, Vol. 26, No. 2 (Juin 1983), pp. 261-275.

- SHOGIMEN, Takashi, «From disobedience to toleration: William of Ockham and the medieval discourse on fraternal correction», *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 52, No. 4 (octobre 2001), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp.599-622.
- SMITH, Malcolm C., «Early French Advocates of Religious Freedom», *Sixteenth Century Journal*, Vol. 25, No. 1 (Printemps 1994), pp. 29-51.
- ZUBER, Valentine, «Contemporary perspectives: La tolérance au XVI^e siècle? Un siècle d'historiographie», *Servetus International Society*, newsletter # 3, January 2005, disponible à l'adresse URL:
<http://www.servetus.org/newsletter/newsletter3/links/tolerance.htm>

Collectifs et chapitres de collectifs

- BAINTON, Roland H., «Sebastian Castellio : Champion of religious liberty », dans R. H. BAINTON, *Castellioniana : quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance*, Leiden, E. J. Brill, 1951, pp. 30-77.
- BARTHEL, Pierre, Rémy SCHEURER et Richard STAUFFER, publiés par, *Actes du Colloque Guillaume Farel : Neuchâtel, 29 septembre – 1^{er} octobre 1980*, Genève, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1983, Tomes I et II.
- BOIS, Pierre-André, «Martin Luther : une théologie de la libération ou de l'asservissement?», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 1993-207.
- BÜTTGEN, Philippe, «Luther, la liberté du Chrétien et la question de la puissance», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 91-106.
- COMITÉ FAREL, *Guillaume Farel (1489-1565): biographie nouvelle écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie*, Genève, Slatkine Reprints, 1978 (1930), 780 p.
- COMITÉ HOLLANDAIS pour la commémoration de Servet et de Castellion, *Castellioniana ; 4 études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance*, par Roland H. Bainton, Bruno Becker, Marius Valkhoff et Sape van der Woude, Leiden, E. J. Brill, 1951, 111 p.
- DUFOUR, Jean et Henri PLATELLE, sous la direction de, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge*, Paris, Éditions du CTHS, 1999, 338 p.

- FRAGONARD, Marie-Madeleine et Michel PERONNET (recueillis par), *Tout pouvoir vient de Dieu : actes du VII^e Colloque Jean Boisset*, Montpellier, Sauramps, 1993, 371 p.
- FRAGONARD, Marie-Madeleine, « Le Danger des Hérésies : Le risque social évalué par les Dictionnaires des Hérésies au XVI^e siècle », sous la direction de Michel PERONNET, *Protestantisme et Révolution : Actes du VI^e Colloque Jean Boisset*, Montpellier, Sauramps, 1990, pp. 23-34.
- GILMONT, Jean-François et William KEMP, *Le livre évangélique en français avant Calvin*, Turnhout, Belgique, Brepols Publishers, 2004, pp.15-329.
- GREENGRASS, Mark, « Epilogue : The Adventure of Religious Pluralism in Early-Modern France », dans Keith CAMERON, Mark GREENGRASS et Penny ROBERTS, *The adventure of religious pluralism in early modern France : papers from the Exeter conference, April 1999*, Oxford, New York, Peter Lang, 2000, pp. 305-317.
- GRELL, Ole Peter et Bob SCRIBNER, sous la direction de, *Tolerance and intolerance in the European reformation*, New York, Cambridge University Press, 1996, 294 p.
- GRENDLER, Paul F., «Printing and Censorship», sous la direction de Charles B. SCHMITT, Quentin SKINNER, Eckhard KESSLER et Jill KRAYE, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 25-53.
- GUGGISBERG, Hans R., Frank LESTRINGANT et Jean-Claude MARGOLIN, réunis par, *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles) : actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève, Librairie Droz, 1991, pp. 9-81.
- HEAD, Randolph C., «Introduction : The Transformations of the Long Sixteenth Century», sous la direction de John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN, *Beyond the Persecuting Society : Religious Toleration Before Enlightenment*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 95-106.
- JÜNGEL, Eberhard, «La Liberté, trait fondamental de la conception réformatrice de l'existence», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 77-90.
- KOELBING, Huldrych M., « Frontières confessionnelles et échanges culturels : le cas de la Suisse au XVI^e siècle », Sous la direction d' Alain DUCCELLIER, Janine GARRISSON et Robert SAUZET, *Les Frontières Religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1992, pp. 195-205.

- LAURSEN, John Christian et Cary J. NEDERMAN, «General Introduction : Political and Historical Myths in the Toleration Literature», sous la direction de John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN, *Beyond the Persecuting Society : Religious Toleration Before Enlightenment*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 1-10.
- LEVINE, Alan, «Introduction : The Prehistory of Toleration and Varieties of Skepticism», sous la direction de Alan LEVINE, *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Lanham, Lexington Books, 1998, pp. 1-19.
- MALKANI, Fabrice, «Luther et la problème de la violence», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 133-154.
- MAYER, Thomas F., «Heretics be not in all things heretics : Cardinal Pole, His Circle, and the Potential for Toleration», sous la direction de John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN, *Beyond the Persecuting Society : Religious Toleration Before Enlightenment*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 107-124.
- MEYLAN, Henri, «Les Étapes de la Conversion de Farel», dans *XIV^e Stage du Colloque International d'Études Humanistes de Tours : L'Humanisme Français au début de la Renaissance*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973, pp. 253-259.
- MITCHELL, Joshua, «Through a Glass Darkly : Luther and Calvin and the Limits of Reason», sous la direction de Alan LEVINE, *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Lanham, Lexington Books, 1998, pp. 21-50.
- NEDERMAN, Cary J., «Introduction : Discourses and Contexts of Tolerance in Medieval Europe», sous la direction de John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN, *Beyond the Persecuting Society : Religious Toleration Before Enlightenment*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 13-24.
- PÉNISSON, Pierre, «Luther – religion et politique : contradiction ou cohérence?», sous la direction de Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme : 1519-1526*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 184-192.
- STAUFFENEGGER, R., «Les Granvelle et la Réforme en Comté», Sous la direction d'Alain DUCCELLIER, Janine GARRISSON et Robert SAUZET, *Les Frontières Religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1992, pp. 119-134.
- TRICARD, Annie, «La propagande évangélique en France : l'imprimeur Simon du Bois (1525-1534)», dans *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, pp. 4-12.

TURCHETTI, Mario, «Réforme et tolérance, un binôme polysémique», sous la direction de Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT, *Tolérance et Réforme : Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 9-29.

Les utopies à la Renaissance : Colloque international (avril 1961), Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1963, 276 p.

Monographies

BECKER, Bruno, *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion; recueil*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink, 1953, 302 p.

BEVAN, Frances A., *Vie de Guillaume Farel*, Vevey, Suisse, Éditions du Dépôt de livres et traités chrétiens, 1932, 388 p.

BUISSON, Ferdinand, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre (1515-1563)*, Paris, Hachette, 1892.

CHAUNU, Pierre, *Le temps des Réformes*, Paris, Fayard, 1975, 570 p.

CHRISTIN, Olivier, *La Paix de religion : L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 327 p.

COTTRET, Bernard, *Histoire de la Réforme protestante : XVI^e – XVIII^e siècle*, s. l., Le Grand Livre Du Mois – Perrin, 2001, 398 p.

CROUZET, Denis, *La genèse de la Réforme française : 1520-1562*, Paris, Sedes, 1996, 620 p.

DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, 607 p.

DROZ, Eugénie, *Chemins de l'hérésie : Textes et documents*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, Tome I, pp.44-78.

EL KENZ, David, *Les bûchers du roi : La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, France, Champ Vallon, 1997, 276 p.

FARGE, James K., *Le Parti Conservateur au XVI^e siècle : Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Collège de France, 1992, 198 p.

FARGE, James K., *Orthodoxy and reform in early Reformation France : the Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leiden, E.J. Brill, 1985 pp. 161-270.

GARRISSON, Janine., *Les Protestants au XVI^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, 413 p.

- GIRAN, Etienne, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste. Les deux Réformes. Avec une préface de Ferdinand Buisson*, Haarlem : J. W. Boissevain, 1914.
- GREENGRASS, Mark, *The Longman Companion to The European Reformation, c. 1500-1618*, Londres et New York, Longman, 1998, pp. 219-245.
- GUGGISBERG, Hans R., *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1956, 207 p.
- GUGGISBERG, Hans R., *Sebastian Castellio, 1515-1563 : Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 353 p.
- GUTTON, Jean-Pierre, *La société et les pauvres en Europe (XVI^e – XVIII^e siècles)*, s. l., PUF, 1974, 207 p.
- HEYER, Henri, *Guillaume Farel : an introduction to his theology*, Lewiston, N.Y., E. Mellen Press, 1990, 103 p.
- HIGMAN, Francis M., *Censorship and the Sorbonne : a bibliographical study of books in French censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève, Librairie Droz, 1979, 199 p.
- HIGMAN, Francis M., *La diffusion de la Réforme en France : 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992, 277 p.
- JACOBS, Elfriede, *Die Sakramentslehre Wilhelm Farel's*, Zurich, Theologischer Verlag, 1979, 384 p.
- JOLY, Robert, *L'intolérance catholique : origines – développement – évolution*, Bruxelles, Espace de Libertés, 1995 (1986), 115 p.
- JOUANNA, Arlette, *La France du XVI^e siècle : 1483-1598*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, 688 p.
- JUNOD, Louis., *Farel, réformateur de la Suisse romande et pasteur de l'Église de Neuchâtel: publié à l'occasion du Jubilé triséculaire de la mort de Farel, le 13 Septembre 1865, et dédié aux Églises réformées de la Suisse romande*, Neuchâtel, Librairie Delachaux & Sandoz, 1865, 231 p.
- LAMBERT, M. D., *Medieval Heresy : Popular Movements from Bogomil to Hus*, London, Edward Arnold, 1977.
- LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, 853 p.

- MANN, Margaret, *Érasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Genève, Slatkine Reprints, 1978 (1934), pp. 75-188.
- MOORE, R. I., *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, 168 p.
- NAEF, Henri, *Les Origines de la Réforme à Genève*, Genève, Librairie Droz, 1968, Tomes I et II.
- NAGLE, Jean, *La civilisation du cœur : Histoire du sentiment politique en France du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Arthème Fayard, 1998, 413 p.
- NOEL, Lise, *Phénoménologie de l'intolérance religieuse au Moyen Age, de 1150 à 1350*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1982, 362 p.
- POPKIN, Richard H., *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1964 (1960), pp. 1-43.
- STAUFFER, Richard, *Interprètes de la Bible : études sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, 275 p.
- VINCENT, Catherine, *Des charités bien ordonnées : les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, École normale supérieure, 1988, 359 p.
- VINCENT, Catherine, *Introduction à l'histoire de l'Occident médiéval*, Paris, Librairie Générale Française, 1995, 223 p.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, 286 p.
- WILCOX, Donald J., *In Search of God and Self: Renaissance and Reformation Thought*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1975, 401 p.
- ZWEIG, Stefan, *Castellio gegen Calvin, oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*, Vienne, Leipzig, Zurich, H. Reichner, 1936.